This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

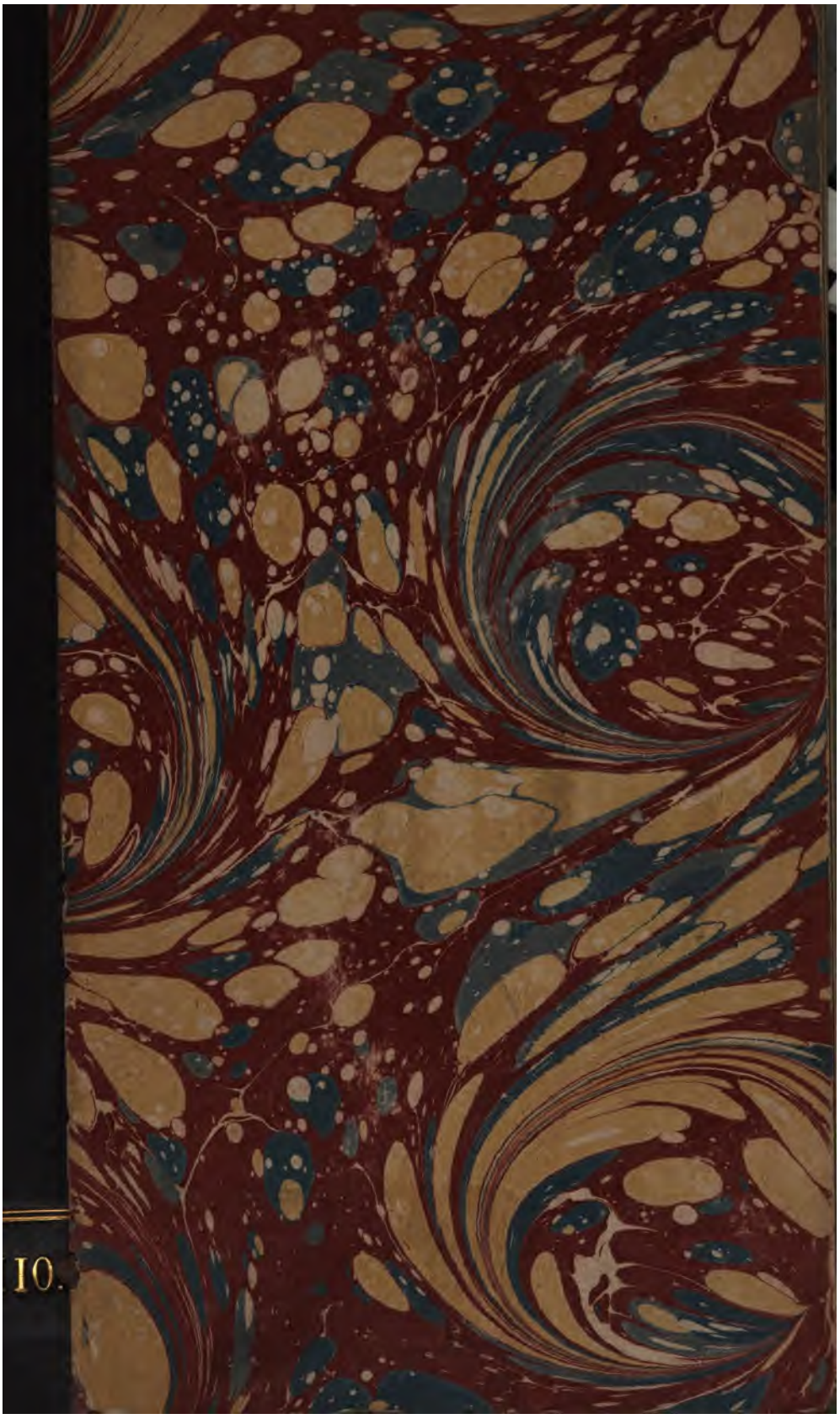
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`


10.

600107587Y

DIE

IGNATIANISCHEN BRIEFE

UND

IHR NEUESTER KRITIKER.

EINE STREITSCHRIFT GEGEN HERRN BUNSEN.

VON

DR. F. CHR. BAUR,
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN.

TÜBINGEN,
VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.
1848.

36

110. L. 23.

BODLEIANA

Die Untersuchung, welche diese Bogen über die ignatianischen Briefe und die neue, sie betreffende, kritische Frage enthalten, war zunächst für die theologischen Jahrbücher bestimmt. Da der beschränkte Raum derselben nicht gestattete, die Abhandlung in ihrem ununterbrochenen Zusammenhang zu geben, so erscheint sie hiemit als besondere Schrift.

Ich habe schon früher, in meiner Abhandlung über den Ursprung des Episcopats (Tübinger Zeitschr. für Theol. 1838. H. 3.), die ignatianischen Briefe untersucht. Damals galt es die Aechtheit der sämmtlichen Briefe, als die Grundlage, auf welcher eine neue Theorie über den Ursprung der Episcopalverfassung gebaut werden sollte, zu bestreiten. Jetzt handelt es sich, wie es scheint, nur noch um drei Briefe, und der wärmste Vertheidiger des Daseins ignatianischer Briefe behauptet mit aller Entschiedenheit, dass von dem bisherigen Ignatius in der Siebenzahl seiner Briefe nimmermehr die Rede sein könne. Erinnern wir uns, dass man einst sogar nicht blos sieben, sondern zwölf, oder noch mehrere, ignatianische Briefe haben wollte, so würden uns demnach diese drei aus dem zerstörenden Feuer der Kritik noch übrig gebliebenen recht wie die drei letzten Bücher der den Unglauben strafenden Sibylla geboten. Aber in einer kritisch so unglaubigen Zeit, wie die jetzige ist, fragt sich nur, ob nicht auch sie dem gleichen Schick-

sal nur um so gewisser erliegen, und der so weit gekommene kritische Process nicht auch an ihnen vollends seinen Verlauf nehme. Die Theilung, die so oft der Anfang vom Ende ist, hat nun doch auch innerhalb der sieben Briefe begonnen, und selbst eine diplomatische Kritik, wie sie Herr Bunsen im besten Sinne des Wortes übt, möchte nicht im Stande sein, die früher oder später erfolgende völlige Einverleibung dieser Briefe in die pseudonyme Literatur des zweiten Jahrhunderts zu verhindern. Jedenfalls will ich im Interesse einer nicht blos verneinenden, sondern die Einheit und Integrität des Zusammengehörigen wahrenden Kritik mein protestirendes Votum gegen eine, nach meiner Ansicht nicht zu Recht bestehende Theilung hiemit abgegeben haben.

Die conservative Kritik feiert in unsern Tagen einen Triumph seltener Art. Durch einen glücklichen Fund in einem Kloster der libyschen Wüste ist sie in den Besitz des ächten Textes der ignatianischen Briefe gekommen. Zwar bleiben ihr von der bisherigen Siebenzahl dieser Briefe nur drei, und auch diese drei sind um mehrere nicht unbedeutende Stellen verkürzt, allein diess ist nun eben der so grosse Unterschied des ächten und unächten Ignatius. Nachdem zuerst der englische Gelehrte W. Cureton den in das brittische Museum niedergelegten Schatz, den syrischen Text, in welchem diese Briefe gefunden worden sind, bekannt gemacht hat, ist es nun der im wohlverdienten Ruhm einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit und des regsten Interesses für die wichtigsten Gegenstände menschlicher Forschung stehende Ritter Bunsen, welcher den nach Cureton's urkundlicher lateinischer Uebersetzung hergestellten griechischen Text, übersichtlich zusammengestellt mit der bisherigen kürzern und längern Recension und der alten lateinischen Uebersetzung, mit aller Sorgfalt und Gründlichkeit deutscher Philologie herausgegeben hat *). Aber nicht blos dieses Verdienst hat sich Hr. Bunsen erworben, sondern auch das noch grössere, dass er die unendlich wichtigen Folgen, welche sich aus dem wiedergefundenen ächten Texte des Ignatius für die Geschichte der Kirchenverfassung, des neutestamentlichen Kanons, des christlichen Dogma's und selbst für die kirchlichen und theologischen Lebensfragen der Gegenwart ergeben, in sieben an Neander gerichteten Sendschreiben entwickelte, deren Zahl

*) Die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen. Hamb. 1847.

wenigstens so dem Namen des Ignatius die heilige Zahl von Briefen erhält, die seit alter Zeit mit ihm verknüpft ist *).

Es kann nicht anders sein, als dass eine so wichtige Entdeckung auf dem Gebiete des kirchlichen Alterthums die Aufmerksamkeit des theologischen Publicums in hohem Grade auf sich zieht. Wenn auch die »Tübinger Kritiker« sie nicht unbeachtet lassen, so geschieht es nicht, um bei der nun bevorstehenden Erörterung der neuen Zeitfrage sich ungebührlich voranzudrängen, sondern nur weil es ihnen gar zu sehr wider Sitte und Brauch zu sein scheint, den mit so starker Herausforderung namentlich gegen sie hingeworfenen Fehdehandschuh unaufgehoben liegen zu lassen. Herr Bunsen hat es nicht unterlassen, auf allen Hauptpuncten seiner Untersuchung eine specielle Nutzanwendung auf sie zu machen, über ihre ganze Stellung zur Vergangenheit und Gegenwart ein sehr ernstes Wort mit ihnen zu reden, und ihnen sogar ziemlich unumwunden das Todesurtheil anzukündigen, das der durch ihn in seiner wahren Gestalt wieder erstandene Bischof Ignatius von Antiochien unfehlbar über sie bringen müsse. So sei uns denn, ehe dasselbe zu seiner wirklichen Vollziehung kommt, vorerst noch gestattet, mit frischer Lebenslust einen unserer gewohnten Gänge zu machen.

Einen eigenen Eindruck muss es freilich auf jeden, der mit der Literatur dieser Briefe etwas näher bekannt ist, sogleich machen, dass nun von derselben Seite, auf welcher man den bisherigen Unglauben an die Aechtheit dieser Briefe nicht stark genug rügen konnte, die härtesten Urtheile über die unächten Briefe, den Verfälscher der ächten, den Lügen-Ignatius, ergehen. Wie kann die Ansicht über Briefe, deren Inhalt in der Hauptsache doch derselbe bleibt, von wem er auch geschrieben sein mag, mit Einem Male sosehr in das gerade Gegentheil umschlagen! Will man aber jetzt seinen

*) Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. A. Neander. Hamb. 1847.

Irrthum einsehen und eingestehen, so ist wenigstens nicht die geringste Ursache vorhanden, dabei noch eine so triumphirende Sprache gegen die Gegner zu führen, wenn dieselbe Ansicht, welche sie stets vertheidigt haben, nun bei der Mehrzahl dieser Briefe als die urkundlich erwiesene, nicht weiter bestreitbare gelten soll. Und welcher Beweis von Unparteilichkeit ist es, wenn den Gegnern zwar kaum die geringste Anerkennung zu Theil wird, dem Freunde NEANDER dagegen zu einem jener schönen und seltenen Triumphe eines Geschichtschreibers Glück gewünscht wird, dass nämlich der urkundliche Beweis für die Gewissenhaftigkeit seiner Forschung und die Richtigkeit seines Bedenkens gegen die Annahme eines verdächtigen Zeugnisses noch bei seinen Lebzeiten gefunden werde. Welchen besondern Anspruch auf das Lob seines kritischen Scharfsinns hat denn hier gerade NEANDER zu machen? Er meinte, diese Briefe enthalten allerdings Stellen, welche wenigstens den Charakter des Alterthums an sich tragen, und diess seien besonders die gegen den Judaismus und den Doketismus gerichteten Stellen, also Stellen in solchen Briefen, welche jetzt für entschieden unächt erklärt werden. Und nicht minder fehlgeschossen war es, wenn gerade der Brief an Polykarp, welcher jetzt unter den ächten voransteht, am meisten einer müssigen Zusammenstoppelung ähnlich sehen sollte. Können, so wie die Sache jetzt steht, Gegner und Vertheidiger sich nur zu gleichen Theilen in diese Briefe theilen, so haben die erstern sogar noch etwas vor den letztern voraus, da ihnen vier Briefe der sieben zufallen und es sich nun erst noch fragt, ob sie ebenso bereitwillig die Aechtheit der drei anerkennen, wie jene die Unächtheit der vier. In der Regel ist mit einer solchen blos auf quantitativem Wege geschehenen Erledigung einer längst obschwebenden kritischen Frage, mit einem Halbiren des Streitobjects, nicht viel ausgerichtet. Der für unächt erklärte Theil sieht doch meistens dem angeblich ächten auch wieder in mancher Hinsicht so gleich, dass der eine Theil nur zugleich mit dem andern

stehen oder fallen zu können scheint, und wie sehr muss sich die Bedenklichkeit der Annahme einer weitern Unterschiebung mindern, wenn die jetzt jedenfalls für unächt erklärten Briefe einen neuen Beleg dafür geben, wie viele Schriften der ältesten christlichen Kirche einen solchen Ursprung gehabt haben!

Es fragt sich vor allem, wie es sich mit dem aus der syrischen Uebersetzung gewonnenen Texte selbst verhält, ob die Bedenken, welche man bei dem bisherigen Texte hatte, nun einfach so gehoben sind, dass man in den noch übrig bleibenden drei Briefen, dem Briefe an Polykarp, dem an die Epheser und dem an die Römer nur das treue Werk eines apostolischen Vaters sehen kann. Von der Beantwortung dieser Frage, deren Hauptmoment demnach die Entlarvung des schon bisher vermutheten Betrügers und die Scheidung des Aechten und Unächten in dem Inhalt dieser Briefe ist, hängt es sodann ab, welche Resultate im Grossen von der Entdeckung des neuen Textes zu erwarten sind?

Erster Abschnitt.

Die Entlarvung des Betrügers, die ächten und die unächten Briefe.

1. Der Brief an Polykarp.

Im Briefe an Polykarp unterscheidet sich der neue Text von dem bisherigen erst am Schlusse. Während jener so schliesst: »Möge ich euer in allen Dingen froh werden! Der Christ hat nicht Macht über sich selbst, sondern ergibt sich Gott. Ich grüsse den, der da gewürdigt werden soll, nach Syrien zu gehen an meiner Statt, nach dem was ich dir aufgetragen,« heisst es dagegen im alten Text ausführlicher so: »Möge ich euer in allen Dingen froh werden. Da die Kirche von Antiochien Frieden hat, wie mir geoffenbart worden, durch euer Gebet, so bin auch ich freudiger geworden in der Sorgenfreiheit, welche Gott gibt, wenn ich nämlich Gottes durch das Leiden theilhaftig werde, damit ich in der Auferstehung als euer Schüler befunden werden möge. O gottseligster Polykarp, es geziemt sich, eine gar gottgefällige kirchliche Versammlung zu halten, und irgend einen, euch sehr lieben und unverdrossenen Mann zu bestellen, welcher ein Gottesläufer wird genannt werden können. Diesen nun würdige du, dass er, nach Syrien gesandt, eure unverdrossene Liebe preise, zum Preise Christi. Dieses Werk ist Gottes und euer, wenn ihr es ihm vollendet. Denn ich vertraue der Gnade, dass ihr bereit seyd, wohl zu thun, wie es Gott ziemet. Da ich nun die Stärke der Wahrheit bei euch kenne, so habe ich euch mit wenigen Buchstaben geschrieben. Weil ich nicht allen Kirchen schreiben konnte, indem ich plötzlich von Troas nach Neapolis schiffen musste, wie der Befehl vorschreibt, so wirst du den vordern Kirchen schrei-

ben, als einer, der Gottes Sinn hat, damit sie auch dasselbe thun. Die, welche dazu im Stande sind, mögen Fussgänger schicken, die Andern Briefe durch deine Sendlinge, damit du gepriesen werdest durch ein ewiges Werk, als einer der da würdig ist.« Nun folgen noch Grüsse, namentlich an den, der gewürdigt werden werde, nach Syrien zu gehen. Hier findet nun Bunsen alles gedankenlos. Wozu, fragt er, die Einzelheiten, die Grüsse an namhafte Personen? Nur um dem Leser Sand in die Augen zu streuen durch den Reiz einer recht umständlichen Lüge. Es liege aber noch etwas Tieferes zu Grunde. Nehme man die Erdichtung jener vier Briefe an, so haben sie bestimmte Einzelnheiten erfordert, es seien ihnen Persönlichkeiten, Grüsse, Bestellungen unentbehrlich gewesen. Diese Einzelnheiten haben aber zum Theil wenigstens vorher in den ächten Briefen beglaubigt werden müssen. So finden wir dieselben Personen und anderes Persönliche auch in den beiden andern Briefen angebracht. Wie parteiisch ist schon dieses erste Urtheil über eine der Stellen, an welchen der Unterschied des Aechten und Unächten dieser Briefe beurtheilt werden soll! Sonst sieht man Einzelnheiten, persönliche Züge, specielle Motivirungen als etwas Charakteristisches eines Briefes an, und glaubt, ein Brief, dem es an allem Concreten dieser Art fehle, sei auch kein in der Wirklichkeit geschriebener Brief. Hier soll es nun umgekehrt sein. Es wird dem bisherigen Text seine briefliche Situation zum Vorwurf gemacht, und dem neuen sein Mangel an derselben als Vorzug angerühmt. Selbst das soll nichts Auffallendes haben, dass der neue Text ohne alle Grussformel endigt, ohne das ἐῤῥῶσθε ἐν κυρίῳ am Schlusse des alten. Es sollen ja diese Briefe, gerade weil sie ächt sind, unter bestimmten Verhältnissen an bestimmte Personen für bestimmte Zwecke geschrieben sein! Ganz fehlt freilich das Briefliche auch in dem neuen Texte nicht, aber man sehe nur, ob die darauf sich beziehenden kurzen abgebrochenen Worte nicht einer Abkürzung des ausführlicheren Inhalts des alten Textes gleich sehen. Ignatius

grüsst den, der gewürdigt werden soll, an seiner Statt nach Syrien zu gehen, in Folge dessen, was er dem Polykarp aufgetragen. Bunsen versteht das unbestimmte »an seiner Statt« davon, dass ihn Ignatius an seiner Statt der Gemeinde als Nachfolger vorschlüge. Ignatius wusste ja aber noch nicht, wer nach Syrien gehen sollte, und wie lässt sich denken, dass, wenn der Abzusendende diese Bestimmung hatte, darüber nichts bestimmteres gesagt ist? Die Art, wie von dieser Sendung die Rede ist, macht ganz wahrscheinlich, dass sie keinen andern Zweck hatte, als den im alten Text angegebenen, der Gemeinde in Antiochien die Theilnahme der smyrnäischen zu bezeugen. Indem der Verfasser des Briefs seinen Ignatius dem Polykarp den Auftrag, dafür zu sorgen, geben lässt, erhält der Inhalt seines Briefs dadurch eine ihn belebende Handlung, der syrische Uebersetzer hat diess weggelassen, weil es ihm nur Nebensache zu sein schien, er hat jedoch nicht ganz verbergen können, dass er etwas Ausführlicheres vor sich hatte. Denn worauf sollen die Worte: *καθὼς ἐνετειλάμην σοι*, gehen? Wie kann denn nach der ganzen Beschaffenheit der Umstände, unter welchen diese Briefe auch nach dem syrischen Text verfasst sein wollen, Ignatius dem Polykarp zuvor schon diesen Auftrag gegeben haben? Mir kommt es, wenn ich die beiden Texte vergleiche, ganz so vor, wie wenn eben in dem *καθὼς ἐνετειλάμην σοι* der ausführliche Inhalt unseres Textes kurz zusammengefasst wäre. Der Verfasser lässt den Ignatius den Polykarp auf den schon gegebenen Auftrag verweisen, um die Sache so schnell abzumachen. Dass der syrische Text die Abkürzung des bisherigen ist, macht auch der vorangehende Satz: *χριστιανὸς ἑαυτῷ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ θεῷ σχολάζει*, sehr wahrscheinlich. Wie abgerissen steht dieser Satz im syrischen Text zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden! Ignatius wolle damit, sagt Bunsen, allen etwaigen Bedenken der smyrnäischen Freunde gegen seinen entschiedenen Entschluss, zu sterben, vorbeugen, als wenn er sagte: »lasst mich

im Frieden ziehen, ich weiss, dass ich Gottes Willen erfülle, und das ist Christenpflicht.« Wer wird aber diess in so wenigen Worten finden können, wie vieles muss man noch zwischen den Zeilen lesen! Wie natürlich schliesst sich dagegen dieser Satz an die unmittelbar vorangehende ἄοκνος ἀγάπη an, und wie natürlich folgt darauf: »dieses Werk ist Gottes und euer, wenn ihr es ihm vollendet.« Alles, was man mit seiner eigenen Kraft und Thätigkeit thut, mit Rücksicht auf Gott und zur Ehre Gottes zu thun, ist eben jenes σχολάζειν θεῷ, bei welchem man sich so in den Dienst Gottes begibt, dass der χριστιανὸς ἑαυτῷ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει.

Wir sehen demnach schon aus dieser Stelle, dass es für Hrn. Bunsen keine so ganz leichte Sache ist, den von ihm, wie er behauptet, hergestellten Text als den ächten zu rechtfertigen. Es ist diess jedoch nicht blos bei so bedeutend differirenden Stellen der Fall, auch in dem gleichlautenden Text gibt es da und dort Manches, was nur mit grösserer oder geringerer Nachhülfe für Ignatius als Verfasser zurecht gelegt werden kann. Es ist natürlich, dass Hr. Bunsen der ganzen Behandlung seines Schriftstellers den Canon zu Grunde legt, dass, je gewisser die drei Briefe des syrischen Textes von dem Bischof Ignatius verfasst sind, um so gewisser auch alles in ihnen eines so apostolischen Mannes vollkommen würdig sein muss. Es darf daher nirgends an dem befriedigenden logischen Zusammenhang fehlen, noch auch der Sinn der einzelnen Stellen gar zu matt und leer sein. Aber auch dabei liegt die Parteilichkeit des Hrn. Bunsen gar zu klar am Tage. Während er bei der so eben besprochenen Stelle, was die Erklärung betrifft, bei einem Satze, welcher allerdings auch schon wegen der Ungewissheit der Lesart etwas dunkel ist, in jedem Fall einen Unsinn voraussetzt, bei den Worten des bald darauf folgenden Satzes: „dieses Werk ist Gottes und euer“, die Zwischenbemerkung macht: welche rohe und unziemliche Zusammenstellung! (wie wenn nicht auch der Apostel Paulus

1 Cor. 3, 9. sagte: θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί) und in dem Ganzen nur Verwirrung und Gedankenlosigkeit, einen Schwall von Worten und zusammengestoppelten, nichtssagenden Redensarten sieht, ist dagegen im syrischen Text alles nach Inhalt und Form gleich vortrefflich. Das Trivialste enthält den tiefsinnigsten Gedankeninhalt, das Abgerissenste den schönsten Zusammenhang. Hrn. Bunsen scheint der Inhalt des Briefs an Polykarp ganz naturgemäss in vier Abtheilungen zu zerfallen, welche in sich, wie unter sich vollkommen zusammenhängen. Der erste Theil (c. 1.) enthalte den christlichen Rath des Abschied nehmenden Bruders an Polykarp, hinsichtlich seines innern Glaubenslebens als Christ und Bischof. Der zweite Theil (c. 2. 3.) setze diesen Rath fort in Beziehung auf das Leben des Bischofs im Verkehr und im Streit mit der Welt und der Zeit, worin er lebe. Diese Abtheilung schliesse mit der herrlichen Hinweisung von der Zeit und der weisen Behandlung der Zeitlichkeit auf den Ewigen, Unvergänglichen, von welchem das Herz des Ignatius voll gewesen sei. Von hier gehe der Brief über zu Amtsregeln beim Verwalten des Bischofsamts in Behandlung der einzelnen Classen der Gemeindeglieder, und diess sei der dritte Theil (c. 4. und 5). Auf's allernatürlichste mache sich nun von hier aus der Uebergang zur gesammten Gemeinde, sie sei der Gegenstand des Vorhergehenden gewesen, sie rede er nun in der vierten Abtheilung (c. 6.) unmittelbar an. Bei dieser Auffassung des Zusammenhangs ist nur das ein ungünstiger Umstand, dass der Satz c. 5.: τὰς κακοτεχνίας φεῦγε· μᾶλλον δὲ περὶ τούτων ὁμιλίαν ποιοῦ, gar zu ungeschickt zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden steht. Wie konnte, fragt Hr. Bunsen, ein Bischof dem andern, wie Ignatius dem Polykarp sagen: fliehe, d. h. meide die bösen Künste, oder, wie das Wort nach seiner von Hrn. Bunsen nachgewiesenen Bedeutung eigentlich zu nehmen ist, die Spitzbübereien, die Teufelskünste! Auch das helfe nichts, dabei an die verbotenen Handwerke zu denken, welche die Christen mit dem Heidenthum in

Berührung brachten. Wie es dem Ignatius in den Sinn kommen konnte, seinen gottseligsten Amtsbruder vor solchen Künsten zu warnen, deren Ausübung für den allergeringsten Christen die Ausschliessung von der christlichen Gemeinschaft zur Folge hatte? Allein man sehe nur, wie jetzt Ignatius zur Mittheilung brüderlichen Raths hinsichtlich der ehelichen Verhältnisse übergehe, und zwar beginnend mit den Frauen. Wer also nicht sehe, dass jener seinem Inhalt nach schon unmögliche Satz doppelt unmöglich in solchem Zusammenhang sei? Es bedürfe nur der Wegschaffung eines einzigen Jota, und der Sinn des ganzen Satzes sei kein anderer: sich vor den Künsten gefallsüchtiger und buhlerischer Weiber in Acht zu nehmen, und den Umgang mit ihnen zu meiden. Ueber dem genaueren Sinn des zweiten Satzgliedes liege allerdings eine gewisse Dunkelheit. Es sei möglich, dass Ignatius dann nur sage, Polykarp möge vielmehr von dergleichen Weibern gar nicht reden, was er vielleicht gethan habe; finde man aber diess nicht genügend, so müsse man vermuthen, dass der Text verdorben sei, und durch eine allerdings etwas kühne Verbesserung ihm den Sinn geben: pflege dagegen Umgang mit den älteren geprüften Ehefrauen, nämlich um durch sie Einfluss auszuüben auf die jüngeren Schwestern. Hr. Bunsen nimmt somit keinen Anstoss daran, dass Ignatius seinen gottseligsten Amtsbruder vor dem Umgang mit gefallsüchtigen buhlerischen Weibern („zu wälsch Koketten“) warnt, und ihm den Rath gibt, dafür lieber über sie zu predigen. Polykarp war freilich, wie Hr. Bunsen selbst nicht unbemerkt lässt, noch ziemlich jung, es möchte aber auch diess kaum zu seiner Entschuldigung genügen, und man sollte offenbar entweder die Warnung vor einem so anstössigen Lebenswandel bei einem Bischof, wie Polykarp, nicht für nöthig halten, oder, wenn er sich gleichwohl in diesem leidigen Falle befand, von einem so heiligen Manne, wie Ignatius war, eine weit ernstere sittliche Rüge erwarten. Wenn es sich aber mit der von Hrn. Bunsen nachgewiesenen philologischen

Bedeutung des Worts κακοτεχνία so verhält, so wäre ja der gute Polykarp in Gefahr gewesen, noch in weit schlimmere Hände zu gerathen. Es wird niemand läugnen können, dass, wenn κακοτεχνία eine so schlimme Bedeutung hat, auch κακότεχνος nichts Besseres bedeuten kann. Nicht bloss Koketten, sondern wahre Gaunerinnen, oder zum wenigsten Hexen, müssten also αἱ κακότεχνοι gewesen sein, vor welchen Ignatius den Polykarp warnt, und sein Rath, statt mit ihnen umzugehen, lieber über sie zu predigen, möchte sich so noch seltsamer ausnehmen. Wie kann man aber hier überhaupt an eine Aenderung der Lesart denken? Auch der syrische Text setzt ja die Lesart κακοτεχνίας voraus, und wenn man den Zusammenhang betrachtet, so liegt auch in ihm kein Grund zu einer so willkürlichen Aenderung des Textes. Ist denn im unmittelbar Vorhergehenden ein besserer Zusammenhang, wenn c. 4. plötzlich von den Wittwen die Rede ist, und zwischen der Ermahnung in Betreff der Wittwen und der in Betreff der Sklaven und Sklavinnen die allgemeine Erinnerung steht: »nichts geschehe ohne deine Beistimmung, noch thue du irgend etwas ohne Gottes Beistimmung, dergleichen du denn auch nicht thust, fest gestellt; die Zusammenkünfte der Gemeinde müssen häufiger statt finden, suche alle namentlich auf«? Bleibt daher nichts anderes übrig, als die κακοτεχνίας an ihrem Orte stehen zu lassen, so ist diess eben ein weiterer Beweis dafür, dass in diesen Briefen in Hinsicht des Inhalts und Zusammenhangs nicht alles so vollkommen ist, wie uns Hr. Bunsen glaublich machen will. Man kann daher auch die verschiedenen Ermahnungen nicht so genau classificiren, und selbst in dem Falle, wenn diess hier nach der von Bunsen gemachten Abtheilung geschehen könnte, müsste nur um so mehr auffallen, dass der Uebergang nur so schlechthin durch τὰς κακοτέχνας φεῦγε, gemacht wird, ohne dass der dazu gehörende, auf die geschlechtlichen Verhältnisse sich beziehende Hauptbegriff ausgedrückt ist. Es lässt sich kaum anders denken, als dass in diesem Falle bei τὰς κακοτέχνας noch γυναῖκας stehen würde.

Unrichtig fasst Hr. Bunsen ferner die in derselben Stelle in Betreff der Sklaven enthaltene Ermahnung auf. Ignatius habe wie der Apostel Paulus gedacht, ja er gehe weiter als er, ganz angemessen der fortgeschrittenen Weltentwicklung des christlichen Lebens. Er finde es natürlich, dass die Christengemeinden ihre Brüder aus der Sklaverei loskaufen, ohne Zweifel wenn sie sich als geprüfte, nicht das weltliche Wohlleben suchende Christen bewährt hatten, und insbesondere wenn ihre persönlichen Verhältnisse der Ausübung des Christenthums unübersteigliche Hindernisse in den Weg legten. Er rathe seinem Bruderbischofe dabei nur an, die Unfreien seiner Gemeine zu warnen vor Uebermuth und weltlichem Unabhängigkeitsschwindel. Alles diess kann ich nur in einem sehr entfernten Sinne in der Stelle finden. Was das Verhältniss des Verfassers unserer Briefe zum Apostel Paulus betrifft, so schreibt Hr. Bunsen nach dem Vorgang Neanders dem Apostel 1. Cor. 7, 21 die Erinnerung an den Sklaven zu, wenn er frei werden könne, sich lieber der Freiheit zu bedienen. Es ist diess aber ohne allen Zweifel die unrichtige Erklärung der Stelle. Man meint freilich, wenn von dem Verhältniss des Christenthums zur Sklaverei der alten Welt die Rede ist, können die Apostel nur die Ermahnung gegeben haben, so schnell als möglich frei zu werden. Allein auch die Apostel haben die alterthümliche Ansicht von solchen Lebensverhältnissen keineswegs mit einem Male so abgelegt, dass wir unsere modernen Begriffe von Freiheit und Persönlichkeit, von der Ehe u. s. w. bei ihnen voraussetzen dürfen. Wie wenig stimmt die Ansicht des Apostels von der Ehe mit demjenigen überein, was man jetzt als das Wesentliche des christlichen Begriffs der Ehe betrachtet! So nimmt er nun auch an der Sklaverei seiner Zeit keinen solchen Anstoss, dass er nicht das gerade Gegentheil dessen, was man ihn gewöhnlich in der genannten Stelle sagen lässt, behauptet hätte. Wie er überhaupt den ächt christlichen Grundsatz aufstellt, es solle jeder in dem Stande bleiben, in welchem er Christ geworden, so

ermahnt er auch den Sklaven, selbst in dem Falle, wenn er frei werden könne, lieber Sklave zu bleiben, weil die christliche Freiheit auch mit dem Sklavenstande gar wohl zusammenbestehen könne. Demgemäss enthält nun auch die ignatianische Stelle nicht die Vorstellung einer Loskaufung aus der Sklaverei, welche Hr. Bunsen in ihr finden will. Es ist schon seine Uebersetzung dieser Stelle: „sie müssen nicht begehren, dass man sie (mit Geld) aus dem Gemeindestocke loskaufe, damit sie nicht als Knechte ihrer eigenen Lust befunden werden," desswegen nicht richtig, weil wenn τὸ κοινὸν hier der Gemeindestock wäre, es nicht ἀπὸ τῦ κοινῦ, sondern ἐκ τῦ κοινῦ heissen würde. Von einer solchen Loskaufung ist hier nicht die Rede, und was soll es denn heissen, wenn Ignatius auf der einen Seite es natürlich findet, dass die Christengemeinden ihre Brüder aus der Sklaverei loskaufen, auf der andern Seite aber den Sklaven einschärft, sie müssen nicht begehren, dass man sie mit Geld aus dem Gemeindestocke loskaufe, damit sie nicht als Knechte ihrer eigenen Lust befunden werden? War die Loskaufung so natürlich, so durften doch wohl auch die Sklaven selbst sie wünschen und verlangen, ohne dass man darin nur ein selbstsüchtiges Gelüste sehen konnte. Durften sie aber einen solchen Wunsch nicht haben, so enthält die Stelle überhaupt nichts über die Befreiung der Sklaven, sondern befiehlt ihnen vielmehr πλέον δουλευέτωσαν. Ist nun das ἀπὸ τῦ κοινῦ ἐλευθερῦσθαι in keinem Fall von einer Loskaufung aus dem Gemeindestock zu verstehen, auch nicht von einer durch die Gemeinde bewirkten Loskaufung, weil dazu das Folgende, der Vorwurf, die Sklaven erscheinen bei einer solchen Befreiung nur als δῦλοι ἐπιθυμίας, nicht passt, so kann der Sinn der den Sklaven gegebenen Ermahnung nur sein, sie sollen sich von dem Gemeindeverband nicht frei zu machen suchen, sei es, dass sie wirklich frei werden, oder auch als Sklaven sich wenigstens um das gemeinsame Interesse der Familie, der Gemeinde, zu welcher sie gehören, nichts bekümmern, sie sollen, statt im Triebe des

Fürsichseins ihrer eigenen Lust folgen zu wollen, willig und demüthig und im Gedanken an die wahre göttliche Freiheit in das Abhängigkeitsverhältniss sich fügen, in welchem sie sich als Sklaven befinden, und in welchem sie alle Gelegenheit haben, eine christliche, der wahren Freiheit sie würdig machende Gesinnung zu üben. Hiemit gibt der Verfasser des Briefs den Sklaven eine an sich ganz vernünftige Belehrung, was aber dabei in Vergleichung mit der Stelle des Apostels der fortgeschrittenen Weltentwicklung des christlichen Lebens besonders angemessen sein soll, möchte schwer zu sagen sein.

Wie Hr. Bunsen in der so eben besprochenen Stelle seinen Ignatius in Beziehung auf den Sklavenstand etwas den Zeitverhältnissen besonders Angemessenes sagen lassen möchte, so lässt er auch in einer andern die geschlechtlichen Verhältnisse betreffenden Ermahnung C. 5. seine christliche Weisheit und seinen apostolischen Sinn in einem Lichte erscheinen, das ihm nur geliehen ist. Es habe damals, sagt Hr. Bunsen, manche junge Christen gegeben, welche in der Ueberschwänglichkeit ihrer Liebe zum Herrn und in ihrer Abgezogenheit von der Welt eine höhere Stufe der Heiligkeit zu ersteigen glaubten, wenn sie sich gelobten, ehelos zu bleiben. Diese nun rathe Ignatius seinem Bruder recht ernstlich, von solchem Irrthum abzuwarnen. Wolle Jemand, so sage er, zu Ehren des Herrn, der ehelichen Gemeinschaft entsagen, so behalte er diesen seinen Vorsatz nur ganz für sich, ausser dass er ihn dem Bischof anvertrauen möge; er sei verloren, nicht allein wenn er sich seiner Ehelosigkeit rühme, sondern schon, wenn sein Entschluss nur bekannt sei. Auch hier gehe der Schüler des Apostels nicht weiter als sein Meister, ja er sage weniger für das ehelose Leben als dieser, und das sei sehr begreiflich. Paulus habe gesagt, in der Annahme, dass das Ende der Welt dem damals lebenden Geschlechte bevorstehe, es scheine ihm besser, der Christ, oder wenigstens der Apostel bleibe ledig, wobei er sich jedoch ausdrücklich verwahre, als wolle er

den Petrus und andere verehelichte Apostel tadeln, oder als habe er nicht dieselbe Freiheit, sich zu verehelichen. Anders habe das Gefühl der Welt im zweiten Jahrhundert sich gestalten müssen; das Judenthum sei gefallen mit dem Tempel in Jerusalem, aber das Christenthum sei tief in die Städte und Länder der Griechen und Römer eingedrungen. Die Christen haben sich als das grosse Priesterthum der Welt erkannt, und die allmählige Durchdringung aller Reiche der Erde durch das neue Lebenselement habe sich als die wahre Aufgabe des Christenthums dargestellt. — Auch hievon enthält der Brief nicht das Geringste. Von dem Weltgefühl der Christen, dass es jetzt, im zweiten Jahrhundert, an der Zeit sei, sich zu verehelichen, damit das Christenthum alle Reiche der Erde durchdringen könne, ist geschichtlich nichts bekannt, man weiss vielmehr nur, dass je weiter das Christenthum sich verbreitete, auch das ascetische, oder ehelose Leben um so herrschender wurde und um so mehr als die höhere Aufgabe des Christen erschien. Auch in der genannten Stelle unsers Briefs ist daher so wenig von einer Abmahnung vom ehelosen Leben die Rede, dass in ihr gerade die Werthschäzung dieses Lebens unzweideutig ausgesprochen ist. Wenn es heisst: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν*, so wird es ja als etwas Grosses dargestellt, einen solchen Beweis von Kraft zu geben, und wenn es *εἰς τιμὴν τῷ κυρίῳ* geschehen soll, so muss es nur um so mehr für alle, welche die Kraft dazu in sich zu haben glauben, Gegenstand ihrer christlichen Lebensaufgabe sein. Nicht einmal, dass es ein Irrthum sei, wenn man durch Ehelosigkeit eine höhere Stufe der Heiligkeit zu ersteigen glaube, ist auch nur entfernt angedeutet, im Gegentheil, wenn es nicht Sache eines jeden sein kann, wenn es immer nur Wenige sind, welche einen solchen Beweis der Herrschaft über das Fleisch zu geben im Stande sind, so liegt darin, wie es auch von der ältesten Zeit an in der christlichen Kirche so betrachtet wurde, von selbst, dass solche auch auf einer höhern Stufe der christlichen Vollkommenheit stehen. Wovor

gewarnt wird, ist nur, dass man sich eines solchen Vorzugs nicht gegen Andere rühme. Ein solches Rühmen ist überhaupt nicht gut, eine grosse Gefahr für das Seelenheil, am allerschlimmsten aber ist es, wenn es (merkwürdig genug!) auf Kosten des Bischofs geschieht. Das sagt freilich die Stelle nach Hr. Bunsen's Uebersetzung und Erklärung nicht, aber es bedarf auch hier verschiedener Operationen, um den unläugbaren Sinn der Stelle hinwegzubringen. Hr. Bunsen übersetzt, indem er sich an die sowohl durch den syrischen Text als auch durch den Ueberarbeiter dargebotene Lesart πλὴν τῦ ἐπισκόπυ hält: „wenn er sich rühmt, so ist er verloren, und wenn sein Entschluss einem andern bekannt wird, ausser dem Bischof, so ist er zu Grunde gerichtet.“ So interpretirt Hr. Bunsen die Worte: ἐὰν γνωσθῇ πλὴν τῦ ἐπισκόπυ, welche, wie er bemerkt, vollständig so lauten sollten: ἐὰν γνωσθῇ ὑπό τινος πλὴν τῦ ἐπισκόπυ, oder ὑπὸ τῦ ἐπισκόπυ. Wenn auch allerdings πλὴν für sich mit dem Gen. stehen kann, so wäre doch in einer solchen Wortverbindung nicht blos γνωσθῇ ohne ὑπό τινος ἄλλυ, sondern auch die Weglassung von ὑπὸ bei πλὴν τῦ ἐπισκόπυ eine so ungewöhnlich harte Ausdrucksweise, dass sich nicht annehmen lässt, es habe ursprünglich so geheissen. Schon philologisch kann demnach πλὴν τῦ ἐπισκόπυ nicht wohl so genommen werden, wie es Hr. Bunsen nehmen will. Aber man erwäge nun auch den Sinn, welchen die Worte nach seiner Erklärung haben sollen! Der tiefe Menschenkenner Ignatius sage: „nicht blos das Rühmen bringe jenen Mann in's Verderben, schon dass sein Vorhaben ruchtbar werde, nämlich er verliere dadurch seine Unbefangenheit, darum soll also nur der Bischof davon wissen.“ Wie hätte es denn wohl ein solcher Mann, welcher den Vorsatz der Ehelosigkeit fasste und ausführte, anzugreifen gehabt, dass sein Vorhaben nicht ruchtbar wurde? Ob einer in der Ehe oder ehelos lebt, ist ja etwas so Notorisches, dass das Nichtruchtbarwerden eines solchen Vorhabens gar nicht Sache der Willkür des Einzelnen sein kann, und was hättees demnach auch für Jemand

auf sich haben können, zumal in einer Zeit, in welcher so viele ehelos lebten, wenn man von ihm (freilich ohne dass er sich selbst dessen rühmte, was ja aber schon durch das Vorhergehende ausgeschlossen ist) wusste, er lebe gleichfalls ehelos, und habe somit auch den Vorsatz der Ehelosigkeit gefasst? Diess ist so natürlich, dass schon aus diesem einfachen Grunde die Stelle gar nicht den Sinn haben kann, welchen Hr. Bunsen durch seine unnatürliche Erklärung ihr geben will. Endlich ist auch das nicht genau, dass das Subject zu γνωσθῇ nicht dasselbe, wie zu καυχήσηται, also der, welcher δύναται u. s. w. sein soll, sondern nur sein Vorsatz, und zwar der blosse Vorsatz, als solcher. Kann nun γνωσθῇ weder in der einen noch in der andern Beziehung in beschränkterem Sinn genommen werden, und nur von demselben Subject, auf welches die übrigen Verba gehen, schlechthin gesagt sein, dass es, wenn es γνωσθῇ u. s. w. zu Grunde gerichtet sei, so ist wohl an die emphatische Bedeutung zu erinnern, welche dem Worte γινώσκειν zukommt. Wie γνῶσις nicht blos ein gewöhnliches Wissen ist, sondern ein höheres, inhaltsreicheres, so hat auch γινώσκειν, γινώσκεσθαι eine gleich emphatische Bedeutung. Γινώσκεσθαι kann auch heissen: auf eine besonders ausgezeichnete Weise bekannt werden. Ich glaube daher nicht zu irren, wenn ich die Worte in dem Sinne nehme: und wenn er, nämlich durch sein καυχᾶσθαι in Betreff seiner ἀγνεία, die öffentliche Aufmerksamkeit in höherem Grade auf sich zieht, πλὴν τῷ ἐπισκ. abseits des Bischofs, *seorsum ab episcopo* (wie Cureton den Sinn der syrischen Uebersetzung ausdrückt), d. h. so dass auf den Bischof nicht die nöthige Rücksicht genommen wird, und der Bischof in Gefahr ist, durch den Ruf eines solchen Asceten beeinträchtigt und in Schatten gestellt zu werden, so ist es um einen solchen geschehen. Halten wir uns aber an die gewöhnliche, durch die Handschrift des griechischen Textes beglaubigte Lesart πλέον, so ergibt sich derselbe Sinn noch einfacher: und wenn er in der öffentlichen Meinung für mehr gilt als der

Bischof, so ist es u. s. w. Da der Brief, wer ihn auch verfasst haben mag, wie wir aus dieser Stelle sehen, schon einer Zeit angehört, in welcher man auf das ascetische Leben einen hohen Werth legte, so ist nichts natürlicher, als dass es schon damals auch solche gab, welche durch den Ruf ihrer Heiligkeit selbst die Bischöfe verdunkelten und ihr Ansehen schwächten. Damit keine in so hohem Grade bedauerliche Folge dieser Art daraus entstehe, ermahnt der Verfasser die, die als Asceten leben wollen, wenigstens auf keine Weise dadurch dazu beizutragen, dass sie sich selbst ihrer Ascese rühmen und sich über andere erheben. Es ist diess eine Stelle, welche, wie wir nachher noch sehen werden, für die Beurtheilung der Ansicht, welche schon der Verfasser unserer Briefe von der bischöflichen Würde hat, sehr in Betracht kommt.

Zu den Worten derselben Stelle: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν* u. s. w. bemerkt Hr. Bunsen: die Lesart der griechischen Handschrift: *ἐν ἁγνείᾳ εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκὸς* gebe einen unklaren, falsch mystischen Sinn, die des Syrers und des Ueberarbeiters, welche umgekehrt lesen: *εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου* gebe eigentlich gar keinen Sinn, man möge an die Gemeinde denken oder an das Abendmahl. Die Verschiedenheit weise auf eine alte Verwirrung in den Handschriften hin. Hr. Bunsen liest daher, *ἐν ἁγνείᾳ μένειν τῆς σαρκὸς εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου*. Entscheidend sei, dass *ἁγνεία* im neutestamentlichen Gebrauch (1. Tim. 4, 12. 5, 2) nur die sittliche Reinheit, die allgemeine christliche Tugend der Keuschheit bedeute. Hier aber sei von dem ehelosen Leben die Rede und desshalb der Zusatz *τῆς σαρκὸς* nothwendig. Diess kann jedoch nur behauptet werden, wenn man meint, der Sprachgebrauch dieser Briefe müsse dem neutestamentlichen so conform als möglich sein. Dass *ἁγνὸς, ἁγνεία*, für sich schon von der Enthaltung vom ehelichen Umgang gesagt wird, beweist gerade die von Hr. Bunsen aus dem Briefe des römischen Clemens c. 38. angeführte Stelle: *ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ*

μὴ ἀλαζονευέσθω, da die Worte ἐν τῇ σαρκὶ nicht zu ἁγνὸς, sondern zu μὴ ἀλαζ. gehören: der ehelos Lebende mache seine σὰρξ nicht zum Gegenstand der Prahlerei. Auch die weiter angeführten Stellen beweisen dasselbe. Die Bunsen'sche Lesart hat daher nichts für sich, und man kann nur zwischen den beiden urkundlich gegebenen Lesarten schwanken, welche beide einen ganz natürlichen und passenden Sinn geben. Liest man mit dem bisherigen Text: εἰς τιμὴν τῦ κυρίυ τῆς σαρκὸς, so wird die Ermahnung zur ἁγνεία motivirt durch den Gedanken, dass sie zur Ehre Christi geschehe, welcher der Herr der σὰρξ sei. Dass Christus κύριος τῆς σαρκὸς ist, kann ebenso gut gesagt werden, als es 1. Cor. 6, 13 heisst: τὸ σῶμα ὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ. Schreibt man aber überhaupt dem Texte der syrischen Handschrift einen so grossen Werth zu, so muss man auch hier der Lesart εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τῦ κυρίυ den Vorzug geben, und kann demnach in ihr nur die Vorstellung finden, die ἁγνεία soll geschehen zur Ehre des Fleisches Christi, weil das Fleisch Christi eine eigenthümliche Heiligkeit hat, ganz in Gemässheit der, Göttliches und Menschliches schlechthin einigenden, Christologie dieser Briefe.

Für verfehlt halte ich auch noch die c. 2. vorgeschlagene Verbesserung statt: ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, zu lesen: ὦ καιρὸς, ἀπαιτεῖν σε u. s. w. Gegen die gewöhnliche, auch durch den syrischen Text bestätigte, Lesart wendet Hr. Bunsen ein: »das ἀπαιτεῖν verlange einen doppelten Accusativ, der Person und der Sache; den Satz: εἰς τὸ θεῦ ἐπιτυχεῖν statt des zweiten Accusativs zu nehmen, heisse Ignatius einen Barbarismus der Sprache aufbürden, dessen wir gar kein Recht haben, ihn für fähig zu halten. Ein Gedanke aber wie: »die Zeit verlangt dich«, sei bei einem Schriftsteller ganz unmöglich, sondern könne nur einem modernen Schreiber in den Sinn kommen: ausserdem wäre ein solcher Gedanke hier schief.« Man sagt freilich ἀπαιτεῖν τινά τι, wenn nicht blos die Sache, die man verlangt, sondern auch die Person, von welcher man

sie verlangt, ausgedrückt werden soll, aber nicht immer steht bei ἀπαιτεῖν beides zugleich, Sache und Person; in der vorliegenden Stelle würde man nur in dem Falle neben σε noch einen Accusativ der Sache zu erwarten haben, wenn der Sinn wäre: die Zeit verlangt von dir das ἐπιτυχεῖν θεῦ, allein diess ist eben nicht der Sinn, sondern das εἰς τὸ θεῦ ἐπιτυχεῖν bezeichnet deutlich nicht das Object, sondern den Zweck des ἀπαιτεῖν. Der Sinn ist daher einfach: »die Zeit verlangt dich, sie hat dich nöthig, sie kann ebenso wenig ohne dich sein, als der Steuermann Winde, der vom Sturm Verschlagene einen Hafen entbehren kann, um zu Gott zu gelangen. Du sollst ihr durch die ganze Stellung und Haltung, die du in ihr hast, dazu dienen, dass man in ihr zu Gott gelangen kann.« So genommen haben die Worte einen so natürlichen Fluss und Zusammenhang der Rede, dass wohl niemand Anstand nehmen kann, diese Erklärung der so gezwungenen Bunsen'schen und ihrem noch überdiess so matten Sinn vorzuziehen. Es ist, soll nach Hr. Bunsen der Sinn der Stelle sein, an der Zeit, dass du dieses verlangst, wie der Steuermann Fahrwind verlangt und der vom Sturm Umhergetriebene den Hafen, damit du Gottes theilhaftig werdest. Um diesen Sinn herauszubringen liest Hr. Bunsen, indem er ohne allen Grund bemerkt, der Artikel vor καιρὸς sei sehr verdächtig: ὃ καιρὸς, ἀπαιτεῖν σε u. s. w. Wie schleppend ist aber hier das Relativ an das Vorhergehende ὅπως — παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς angehängt? und wenn ἀπαιτεῖν dem vorangehenden αἰτεῖν τὰ ἀόρατα entsprechen soll, so stünde es höchst unpassend. Es müsste ja heissen: es ist Zeit, dass du um das Verständniss der unsichtbaren Dinge bittest, weil du sie ebenso nöthig hast, als der Steuermann Winde u. s. w. Ἀπαιτεῖν würde so das einemal »erbitten«, das anderemal »nöthig haben« in derselben Construction heissen müssen. Dass es noch überdiess eigentlich heissen sollte: ὡς κυβερνήτας ἀνέμους, καὶ ὡς χειμαζόμενον λιμένα, bemerkt Hr. Bunsen selbst, meint aber, man könne die

Worte: *ὡς κυβ. — λιμένα*, nämlich *ἀπαιτοῦσι*, als Parenthese nehmen, wodurch die ganze Construction noch schwerfälliger wird. Wozu aber überhaupt hier eine Aenderung des Textes? Der Syrer übersetzt: *tempus postulat, ut gubernatores naves, et ut is, qui stat in procella, portum, ut dignificeris deo.* Auch der Syrer hat demnach den Sinn ausgedrückt: die Zeit verlangt, nämlich von dir, dass du zu Gott zu gelangen gewürdigt wirst, diess verlangt sie von dir, diess muss sie von dir ebenso nothwendig haben, als der Steuermann Schiffe, u. s. w. nöthig hat, um dahin zu gelangen, wohin er gelangen soll. Dass es nur einem modernen Schreiber, nicht aber einem alten Schriftsteller, habe in den Sinn kommen können, zu sagen: »die Zeit verlangt, dich«, ist eine ganz unrichtige Behauptung. Dann müsste ja auch Chrysostomus nur ein moderner Schreiber gewesen sein, wenn er, wie Hr. Bunsen selbst an einem andern Orte (S. 120) bemerkt, in seiner Lobrede auf Ignatius mit Anspielung auf diese Stelle im Brief an Polykarp sagt: *ἐπέχῃ πάλιν καιρὸς, ἀνδρείαν ἐπιζητῶν — τῷ θείῳ ζέουσαν ἔρωτι, καὶ τὰ μὴ βλεπόμενα τῶν μὴ ὁρωμένων προτιμῶσαν* (Opp. II. p. 593). Auch im lateinischen Sprachgebrauch ist es ja ganz gewöhnlich zu sagen, *tempus, res poscit* u. s. w. Es ist daher weder der Ausdruck so hart, noch der Gedanke so schief, wie Hr. Bunsen meint.

2. Der Brief an die Epheser.

In dem Briefe an die Epheser unterscheidet sich der syrische Text von dem bisherigen sehr auffallend durch seine Kürze: es fehlen lange, auch durch ihren Inhalt bedeutende Stellen. Nach der Anrede und dem Eingang c. 1. fehlt, mit Ausnahme des Satzes c. 3., *ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη — τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ*, alles bis c. 8. *ὅλοι ὄντες θεοῦ*. Mit Weglassung dieser Worte folgt c. 8. die Stelle: *ὅταν γὰρ μηδεμία ἔρις — πάντα πράσσετε*, woran sich unmittelbar anschliesst c. 9. *ἡτοιμασμένοι — ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεὸν*, und mit Uebergehung der folgenden Sätze der

Text c. 10. fortgeht bis τίς ἀθετηθείς. Das Folgende fehlt wieder, mit Ausnahme des letzten Satzes c. 14. οὐ γὰρ νῦν — εἰς τέλος und der Sätze des folgenden c. 15.: ἄμεινόν ἐστιν σιωπᾷν καὶ εἶναι, ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι, ἵνα δὲ ὧν λαλεῖ, πράσσῃ καὶ δι' ὧν σιγᾷ, γινώσκηται. Aus dem folgenden Inhalt findet sich nur noch c. 18.: περίψημα — ζωὴ αἰώνιος und c. 13. ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα — ἐν ἡσυχίᾳ θεῷ ἐπράχθη, mit dem Beisatz ἀγέρι, worauf unmittelbar folgt ὅθεν ἐλύετο — θανάτου καταλύσιν, mit einzelnen minder bedeutenden Abweichungen. Betrachtet man den Inhalt der fehlenden Stücke näher, so kann man allerdings auf den Gedanken kommen, die starken Stellen über das bischöfliche Ansehen, mit der wiederholt ausgesprochenen und so angelegentlich ausgeführten Behauptung, dass man dem Bischof gehorchen müsse, wie Jesu Christo und Gott, weisen auf eine im episcopalen Interesse geschehene Einschaltung hin. Allein ausser solchen Stellen fehlen auch so manche, welche nur Warnungen vor Irrlehrern, Erinnerungen an die letzten Zeiten, Ermahnungen verschiedener Art enthalten. Nicht bloss im hierarchischen Interesse könnte daher der Verfälscher den ursprünglichen Text mit seinen Zusätzen bereichert haben, man müsste nur etwa annehmen, dass er, um seinen eigentlichen Zweck besser zu erreichen, ihn durch weitere vorgenommene Veränderungen absichtlich zu verhüllen gesucht habe. Die Hauptsache aber ist, dass selbst die von dem bischöflichen Amte handelnden Stellen keineswegs nur den Charakter einer Verfälschung an sich zu tragen scheinen. Wäre wirklich der Bischof Ignatius der Verfasser des angeblich ächten Inhalts dieser Briefe, und hätte erst ein Späterer diesen Briefen die Gestalt, in welcher wir sie bisher hatten, gegeben, so müssten wir bei dem so bedeutenden Unterschied der Zeiten mit Recht erwarten, dass von allen Ideen, durch welche diese Briefe sich längst den überwiegenden Verdacht der Unächtheit zugezogen haben, bei dem ursprünglichen Verfasser nichts sich vorfindet. Diess ist jedoch nicht

der Fall, sondern so sehr sich auch Hr. Bunsen mit der Hoffnung schmeichelt, es sei, sobald wir den syrischen Text an die Stelle des bisher gewöhnlichen setzen, mit dem letztern jeder weitere Verdacht einer im episcopalen Interesse geschehenen Unterschiebung der drei uns noch übrig bleibenden Briefe beseitigt, es bleiben selbst in dem vermeintlich hergestellten Texte noch Stellen genug zurück, aus welchen wir schliessen können, dass auch der Verfasser dieses Textes vom bischöflichen Amte im Wesentlichen keine andere Ansicht hatte, als der Verfälscher. Ich rechne dahin schon die Stelle im Briefe an Polykarp c. 1., in welcher Ignatius seinem Amtsbruder unter der Ermahnung, sein Amt geltend zu machen mit aller leiblichen und geistlichen Sorgfalt, ganz besonders einschärft: *τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς ἀδὲν ἄμεινον.* Ist die Einheit das Höchste und Beste, so ist schon darin die Grundidee ausgesprochen, auf welcher das bischöfliche System dieser Briefe beruht. In der Einheit, in welcher man sich schlechthin dem Bischof unterordnet, reflectirt sich die absolute Einheit Gottes selbst, wie schon die Anrede des Briefes andeutet, wenn Ignatius den Polykarp begrüsst als *ἐπίσκοπος ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον ἐπισκοπημένος ὑπὸ Θεοῦ, πατρὸς, καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Hat auch der Bischof wieder einen Bischof über sich, Gott und Christus, so ist er selbst nur der Reflex dieser höchsten Einheit, der Repräsentant des über ihm stehenden höchsten allgemeinen Bischofs. Es zeigt sich schon hier das Streben, den Bischof unmittelbar an Gott und Christus anzuknüpfen und die Unterordnung unter ihn mit der Unterordnung unter Gott zu identificiren. In demselben Sinne wird c. 6. gesagt: »auf den Bischof achtet, damit auch Gott auf euch achte. Meine Seele setze ich ein für die, die untergeben sind dem Bischof, Presbytern, Diaconen; möge mein Loos mit ihnen sein bei Gott.« Nur durch den Bischof hat man also Theil an Gott, nur durch seine Vermittlung ist man ein Gegenstand der göttlichen Vorsehung. Daher kann nicht nur jedes sonstige Band der Einheit, wie das eheliche, nur

mit Genehmigung des Bischofs segensvoll zu Stande kommen, sondern es kann auch, wie sich aus allem ergibt, nichts dem ewigen Seelenheil grössern Schaden bringen, als jede Verletzung der dem Bischof zu erweisenden Rücksicht und Achtung, c. 5. Wer nicht in das in der Unterordnung unter die Diaconen, die Presbyter und den Bischof zu Gott aufsteigende System der Einheit sich von selbst einfügt, kann keinen Theil am Heile haben. In den stärksten Stellen dieser Briefe, namentlich des Briefs an die Epheser über das bischöfliche Ansehen, wird nichts gesagt, was nicht auch schon in diesen wenigen Andeutungen enthalten wäre. Man vgl. z. B. c. 4: »es ist nützlich, dass ihr in untadelhafter Einheit seyd, damit ihr auch allezeit an Gott Theil habt;« c. 5., wo Ignatius die Epheser darüber selig preist, dass sie mit ihrem Bischof ebenso zur Einheit verbunden seien, wie die Gemeinde mit Christus und Christus mit dem Vater, damit alles in harmonischer Einheit wäre. Niemand soll sie irre machen: »wer nicht innerhalb des Altars sei, ermangle des Brodes Gottes. Denn wenn das Gebet von Einem oder Zwei so viel vermöge, wie viel mehr das des Bischofs und der ganzen Gemeinde? Wer nicht an den gemeinsamen Ort komme, sei übermüthig und habe sich selbst gerichtet. Denn es stehe geschrieben: den Uebermüthigen widersteht Gott. Befleissigen wir uns also, uns dem Bischof nicht zu widersetzen, damit wir in der Unterordnung unter Gott bleiben.« C. 6.: »Solange einer den Bischof schweigen sieht, fürchte er ihn um so mehr, denn jeden, welchen der Herr des Hauses zur eigenen Haushaltung schickt, müssen wir so aufnehmen, als wäre er der Sendende selbst. Klar ist daher, dass man den Bischof wie den Herrn selbst achten muss.« Alles diess ist nur die Explication des Satzes, dass man nur durch die Vermittlung des Bischofs Antheil an Gott haben kann. Es enthält nichts, was nicht auch schon der ursprüngliche Verfasser gesagt haben könnte, und man kann demnach auf solche Stellen keineswegs die Behauptung gründen, dass der längere Text nur aus den Ein-

schaltungen eines spätern Verfälschers in den ursprünglichen kürzern sich erklären lasse.

Diese Ansicht lässt sich bei näherer Betrachtung weder mit dem Inhalt des syrischen Textes im Ganzen noch mit einzelnen Stellen vereinigen. Sie widerstreitet dem Inhalt im Ganzen: man beachte nur, zu welcher Geringfügigkeit der Inhalt des Briefs zusammenschrumpft und wie wenig mit einem solchen Inhalt der Eingang zusammenstimmt, sowohl der pathetische Gruss, als auch der einen so grossen Anlauf nehmende Anfang des Briefs selbst, besonders wenn wir nach der, freilich nicht sehr einleuchtenden, Erklärung des Hrn. Bunsen die einzelnen Sätze so zusammenconstruiren, dass auf drei verschiedene Ansätze oder auf solche Satzglieder der Nachsatz erst folgt mit den Worten: ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ u. s. w.: weil demnach die Liebe mir nicht erlaubt, hinsichtlich euer zu schweigen, habe ich im voraus euch ermahnen wollen, dass ihr mit Freudigkeit dem Willen Gottes nachkommet. Welche Ermahnungen folgen auf den hochtrabenden Introitus! Man soll dem Willen Gottes nachkommen, fleischlich Gesinnte können nicht geistliche Werke thun, für andere Menschen soll man beten, sanftmüthig und demüthig sein, in der Mildigkeit Nachahmer des Herrn sein u. s. w., triviale Ermahnungen, mit welchen die mystisch lautenden Sätze über die Trinität und die offenkundigen Geheimnisse nur um so mehr contrastiren. Welches ganz andere Ebenmaass der Theile des Briefs entsteht, wenn auf den vielversprechenden Eingang auch ein um so bedeutenderer Inhalt folgt! Aber auch aus der Erwägung des Zusammenhangs der einzelnen Stellen ist mit aller Wahrscheinlichkeit zu schliessen, dass der Brief nicht von Anfang an so kurz und abgerissen war. Man nehme gleich die erste Stelle, in welcher der syrische Text durch eine Lücke von dem gewöhnlichen sich unterscheidet. Ἀλλ' ἐπεὶ, heisst es unmittelbar nach c. 1., ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν u. s. w. Er sollte also eigentlich schweigen, und nur die Liebe ist es, die ihn zum

Reden drängt. Warum sollte er aber eigentlich schweigen? Nach dem syrischen Text ist das οὐκ ἐᾷ με σιωπᾷν eine blosse Phrase, nach dem gewöhnlichen ist das Schweigensollen dadurch motivirt, dass der angebliche Ignatius unmittelbar vorher den Ephesiern sagt: »Ich gebe euch keine Vorschriften als wäre ich etwas. Denn wenn ich auch um des Christen-Namens willen gebunden bin, bin ich doch nicht vollkommen in Jesu Christo. Denn jetzt fange ich an, Schüler zu sein, und rede mit euch als meinen Mitlehrern. Ich musste von euch mit Glauben, Ermahnung, Geduld, Langmuth ausgerüstet werden.« Hier sieht man deutlich, warum er schweigen sollte, weil er sich zu den Ephesiern in dem Verhältniss des Schülers zu den Lehrern betrachtet. Sollte diesen so natürlichen Zusammenhang erst ein Verfälscher in den Text hineingetragen haben? Bei der folgenden Stelle c. 8. ὅταν γὰρ μηδεμία ἔρις u. s. w. glaubt Hr. Bunsen nach dem syrischen Text und der längern Recension lesen zu müssen: ὅταν γὰρ μηδεμία ἐπιθυμία. Es ist wahr, wenn dieser Satz sich unmittelbar an den Satz c. 3. ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη — ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ anschliessen soll, passt ἔρις nicht, sondern es heisst besser ἐπιθυμία. Ist aber schon diese Lesart problematisch, so sind die weitern Veränderungen, welche Hr. Bunsen mit dem Texte vornimmt, wenn er statt ἐνείρισαι liest ἐνεργῆται, um der Stelle eine Beziehung auf Röm. 7, 5. zu geben, und statt βασανίσαι: βασκανίσαι (von einem Worte βασκανίζειν, für dessen Existenz sich nicht einmal eine sichere Auctorität anführen lässt), rein willkürlich zu nennen. Sieht man den Zusammenhang des gewöhnlichen Textes etwas genauer an, so sind es keineswegs, wie Hr. Bunsen behauptet, ganz lose zusammengestoppelte Gedanken ohne wirklichen Zusammenhang, sondern der Zusammenhang ist so gut geordnet, als sich bei einem Schriftsteller dieser Kategorie erwarten lässt. Er sagt c. 6., Onesimus lobe sie sehr wegen ihrer εὐταξία ἐν θεῷ, dass sie alle der Wahrheit gemäss leben, und dass in ihnen keine Härese wohne,

sondern sie auf keinen mehr hören, als auf den wahr redenden Jesus Christus. Denn es gebe auch falsche Christen, die man wie Thiere meiden müsse; sie seien schwer heilbar. Nun schiebt er zwar eine hier ziemlich müssige Doxologie auf Christus als den εἷς ἰατρὸς ein, aber c. 8. geht die Ermahnung ganz gut so fort: »so verführe euch nun keiner, wie auch ihr euch nicht verführen lasset, indem ihr ganz Gott angehört (ὅλοι ὄντες θεοῦ). Denn wenn kein Streit, der euch quälen, in Unruhe versetzen kann, in euch festgestellt ist (ἐνείρισται), d. h. sich in euch festgesetzt, Raum gewonnen hat, dann lebet ihr Gott gemäss.« Wie könnte man an der ἔρις in diesem Zusammenhang auch nur den geringsten Anstoss nehmen? Wo Häresen sind, gibt es ja auch Streit und Parteiungen, wie auch der Apostel Paulus 1 Cor. 1, 10. sowohl von σχίσματα als von ἔριδες spricht. Eine weitere Stelle, in welcher mir gleichfalls der Text des Hrn. Bunsen auf eine Auslassung hinzuweisen scheint, ist c. 10.: καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων δὲ ἀνθρώπων ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε. So liest auch Hr. Bunsen (nur mit Weglassung von καὶ und ἀδιαλείπτως), wer sind aber die ἄλλοι ἄνθρωποι, wenn im Vorhergehenden alles fehlt, was sich auf die Häretiker bezieht, und nur von fleischlich und geistlich Gesinnten die Rede ist. »Die fleischlich Gesinnten können nicht geistliche Werke thun, noch die fleischlich Gesinnten fleischliche, wie ja auch der Glaube nicht die Werke des Unglaubens thun kann, noch der Unglaube die Werke des Glaubens. Auch was ihr nach dem Fleische thut, ist geistlich, denn ihr thut alles in Jesu Christo, als die da zubereitet sind zum Baue Gottes des Vaters, indem ihr in die Höhe gezogen werdet durch das Hebezeug Jesu Christi, welches ist das Kreuz, als Zugseiles sich erfreuend des heiligen Geistes: euer Glaube ist, was euch aufwärts zieht, die Liebe aber der Weg, der euch emporführt zu Gott.« Wie passt nun dazu: für die andern Menschen aber betet unaufhörlich, denn es ist Hoffnung zu ihrer Busse vorhanden? Das Unpassende der ἄλλοι ἄνθρωποι scheint der syrische Uebersetzer

selbst gefühlt zu haben, er hat dafür: *orate super omnibus filiis hominis.* Hr. Bunsen hält jedoch τῶν ἄλλων fest. Welche andere Menschen sollte es aber ausser den fleischlich und geistlich Gesinnten geben? Oder, wenn der Sinn sein soll: sie, die Epheser, sollen als geistig Gesinnte für die andern, die fleischlich Gesinnten, beten, so kann doch von den fleischlich Gesinnten nicht so geradezu gesagt werden, es sei Hoffnung vorhanden, dass sie sich bekehren. Dass er die Fürbitte für die andern Menschen motivirt durch den Gedanken der möglichen Bekehrung, setzt voraus, dass er sie von solchen unterscheidet, bei welchen dieselbe Hoffnung nicht vorhanden ist. Wer sind nun diese? Er hat sie genannt, wenn wir mit dem bisherigen Texte in dem Vorangehenden lesen c. 9.: ἔγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν ἔχοντας κακὴν διδαχήν, ὡς οὐκ ἐάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς u. s w. »Bei euch konnte nichts dergleichen Eingang und Aufnahme finden, da ihr Steine am Tempel Gottes seyd u. s. w. So seyd nun alle σύνοδοι, θεοφόροι u. s. w., für die andern Menschen aber, d. h. für die, welche nicht in die Classe dieser Häretiker gehören, welche einen ganz andern Weg eingeschlagen haben, betet unablässig, denn bei diesen ist noch Hoffnung vorhanden, dass sie sich bekehren und zu Gott gelangen.« Ich sehe nicht, was an diesem Zusammenhang zu vermissen ist, während man bei dem andern Texte gar nicht weiss, wie der Verfasser mit Einem Male auf die Fürbitte für die andern Menschen kommt. Bleibt hier noch etwas Unklares zurück, so könnte es nur in dem Satze c. 8. περίψημα ὑμῶν u. s. w. liegen, von welchem auch ich bei der Ungewissheit der Lesart keine genügende Erklärung zu geben weiss. Eben dieser Satz steht ja aber auch im syrischen Text. Hr. Bunsen freilich erlaubt sich auch hier wieder verschiedene Unterstellungen, um den Zusammenhang des gewöhnlichen Textes in ein schiefes Licht zu stellen. Gerade vor die Worte: »als die da zubereitet sind« schiebe der Verfälscher, sagt er, sehr ungeschickt ein: ich habe erfahren, dass einige von hier

(von Smyrna, also wohl Doketen) herübergekommen sind, die eine schlechte Lehre haben, lasset dieselben nicht unter euch gesehen werden u. s. w. Gegen diese Uebersetzung ist nur zu bemerken, dass weder ἐκεῖθεν von hier, noch παροδεύειν herüberkommen heisst. Der durch ἐκεῖθεν bezeichnete Punct, von welchem das παροδεύειν ausgeht, kann wohl nur Ephesus sein, das noch überdiess zuvor genannt ist. Παροδεύειν heisst nebenher gehen, einen Nebenweg gehen oder auch einen von dem rechten Weg völlig verschiedenen gehen, da jeder Weg neben dem rechten auch ein ganz falscher sein kann. Ausdrücke dieser Art sind eine sehr gewöhnliche euphemistische Bezeichnung des unvermeidlichen Verderbens, welchem die Häretiker auf ihrem eigenen, von dem allein rechten der rechtglaubigen Kirche völlig verschiedenen Wege entgegengehen. Die folgenden Worte: ἔστε οὖν καὶ σύνοδοι πάντες u. s. w. übersetzt Hr. Bunsen so: »Ihr seid aber alle Genossen der geweihten Züge (σύνοδοι, bemerkt Hr. Bunsen, nach Hesychius eine besondere Classe bei den bacchischen Umzügen), »und Gottesträger und Tempelträger und Christusträger, Heiligthumsträger« (ναοφόροι und ἁγιοφόροι seien wieder aus der heidnischen Tempelsprache entlehnt) »ganz und gar geschmückt mit den Geboten Jesu Christi.« Es ist nicht der geringste Grund vorhanden, diese Ausdrücke aus dem heidnischen Sprachgebrauch zu erklären. Wer kann, wenn er nicht absichtlich die Augen zudrücken will, übersehen, dass die σύνοδοι dem vorangehenden ὁδὸς und die θεοφόροι dem ἀναφέρειν εἰς θεὸν entsprechen. »So seid nun alle Theilnehmer dieses Weges, und wie dieser Weg zu Gott hinaufführt, so traget auch ihr Gott in euch, den Tempel Gottes, Christus, das Heilige.« Welchen Anstoss kann man im Zusammenhang unseres Briefs an diesen Worten nehmen, und wenn auch die θεοφόροι eine Anspielung auf den Namen des Ignatius Theophoros sind, warum soll dieser Beiname, wie Hr. Bunsen behauptet, nur einer spätern Zeit angehören? Auch die Briefe des syrischen Textes

haben ihn ja schon in der Ueberschrift. Es ist diess ein Umstand, der der Hypothese des Hrn. Bunsen nicht sehr günstig ist, er entledigt sich aber desselben einfach durch die Annahme, der Beiname Theophoros, welchen ja Eusebius noch nicht habe, in der Ueberschrift der drei Briefe sei eine Glosse. Wenn das Stillschweigen des Eusebius über diesen Beinamen etwas beweisen könnte, so könnte er überhaupt in den sieben Briefen, die Eusebius schon kennt, sich nicht finden, und warum sollte er, wenn er ihn hatte, nie ohne denselben genannt worden sein? Ebenso befangen ist ferner das Urtheil des Hrn. Bunsen über den mit dem Ende C. 10. beginnenden Abschnitt des bisherigen Textes. Die Anflickung geschehe durch die gänzlich unpassende Phrase: »damit nicht irgend ein Teufelskraut unter euch gefunden werde.« So unpassend ist jedoch dieser Satz nicht, wenn man ihn mit den vorangehenden Gegensätzen *πρὸς τὰς ὀργὰς αὐτῶν ὑμεῖς — πρὸς τὸ ἄγριον αὐτῶν ἡμεῖς πραεῖς*, und mit der hier gegebenen Schilderung zwei verschiedener Menschenklassen zusammenhält. Abgeschmackt, sei es, meint Hr. Bunsen ferner, dass der Verfasser c. 11 den Ignatius von seinen Ketten als von den geistigen Perlen reden lasse, in denen er auferstehen möge. Und nun gehe es weiter an grosse Höflichkeitsbezeugungen gegen die Epheser. »Ich weiss, wer ich bin und wer die sind, an welche ich schreibe. Ich bin ein Verurtheilter, euch ist Barmherzigkeit wiederfahren (also das Gegentheil von dem, was Ignatius selbst mehrmals sage, indem er Gottes Barmherzigkeit und Gnade gegen ihn gerade in der Gelegenheit des Märtyrertodes erkenne), ich bin in Gefahr, ihr seid befestigt (welche jämmerliche Schmeichelei oder welche unwürdige Ironie!), ihr seid die Miteingeweihten des geheiligten Paulus, welcher in jedem Briefe euer in Christo Jesu gedenkt« u. s. w. Mag man diess und Anderes abgeschmackt, widersprechend, übertrieben nennen, es ist diess für sich noch kein Kriterium der Aechtheit oder Unächtheit, wie sich besonders auch noch im Brief an die Römer zeigen wird, weit wichtiger ist hier

die Frage, ob nicht der bisherige Text in Vergleichung mit dem syrischen sich durch seinen bessern Zusammenhang als den ursprünglichen zu erkennen gibt, und ob Hr. Bunsen Recht hat, wenn er immer nur in dem alten Text Mangel an Zusammenhang sehen will. Eine bemerkenswerthe Stelle dieser Art ist noch in unserem Briefe C. 14., wo die Worte: ὁ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως, ἐάν τις εὑρεθῇ εἰς τέλος unmittelbar folgen auf c. 10.: τίς πλέον ἀδικηθῇ, τίς ἀποστερεθῇ τίς ἀθετηθῇ (so liesst Hr. Bunsen statt der offenbar bessern Lesart ἀδικηθεὶς u. s. w., wie sie Hefele in seiner Ausgabe herstellt). »Strebet nicht, den Unbekehrten nachzuahmen,« übersetzt Hr. Bunsen, »sondern lasset uns streben, Nachahmer des Herrn zu sein! Wer könnte grössere Misshandlungen erfahren als der Herr? wer mehr Verlust erleiden? wer mehr verachtet werden?« Und nun soll Ignatius diesen Gedanken aufs Natürlichste und Schlagendste schliessen mit den Worten: »denn es ist nicht eine Sache des Versprechens, sondern ob Jemand auch bis ans Ende in der Kraft des Glaubens erfunden wird!« Wäre dieser Schluss so natürlich und so schlagend, so müsste doch auch zuvor schon etwas darüber angedeutet sein, dass man nicht bei blossen Worten und leeren Versprechungen stehen bleiben dürfe. Diess ist ja aber, während in dem Texte des Hrn. Bunsen nur zur Nachahmung der Mildigkeit des Herrn ermahnt wird, nur in dem bisherigen Texte der Fall, und der Zusammenhang, in welchem jene Worte hier stehen, könnte kaum besser sein. Es ist zuvor von dem Glauben und der Liebe als dem Anfang und dem Ende des Lebens die Rede, der Glaube ist der Anfang, die Liebe das Ende. Beide in ihrer Einheit sind göttlichen Ursprungs, alles andere aber, was sich auf Rechtschaffenheit bezieht, ist eine Folge. Keiner, der das Versprechen des Glaubens auf sich nimmt, sündigt, und keiner, der Liebe hat, hasst. Offenbar wird der Baum aus seiner Frucht, so werden auch die, welche Christen zu sein versprechen, aus dem, was sie thun, erkannt werden.

Denn, so schliessen sich nun jene Worte an, nicht um ein Versprechen handelt es sich jetzt, sondern das ist die Hauptsache, wenn einer in der Kraft des Glaubens bis ans Ende erfunden wird. Die ἐπαγγελία muss also auch schon das τέλος in sich haben in der Kraft des Glaubens, in demjenigen, was der Glaube an sich, seinem Wesen nach ist. Wer einmal als Christ glaubt, als χριστιανὸς ein ἐπαγγελλόμενος πίστιν ist, ist, was er als Christ ist, auch in der That und Wahrheit, und dass es nicht anders sein kann, dass einer, was er zu sein verspricht, nicht blos versprechen darf, sondern auch wirklich sein muss, dass in seinem Thun, als der Frucht seines Glaubens, nur offenbar wird, was er in seinem Glauben an sich schon ist, diess wird dadurch begründet, dass Glaube und Liebe wesentlich Eins sind, der Glaube nur der Anfang, die Liebe nur die Vollendung. Vergleicht man mit der so natürlichen, logisch richtigen Verbindung, in welcher diese Sätze mit einander stehen, den Zusammenhang, welchen sie bei Bunsen haben sollen, wie abgerissen und zusammenhangslos steht das Eine neben dem Andern! Man muss sich erst alles, was der bisherige Text enthält, hineindenken, um das von der Milde und Geduld des Herrn Gesagte unter den Gesichtspunct einer ἐπαγγελία zu bringen, in welcher Wort und That Eins sind. Dabei hat Hr. Bunsen auch noch das im syrischen Texte zwar fehlende, sonst aber mit gutem Grunde stehende νῦν ignorirt. Es gibt auch diess dem gewöhnlichen Text noch einen besonders treffenden Sinn, dass diese Einheit von Wort und That, oder der ἐπαγγελία und des εὑρεθῆναι εἰς τέλος, als die Einheit des Glaubens und der Liebe, auch als ein eigenthümlicher Vorzug des Christenthums bezeichnet wird. Auch die auf diese Worte folgende Stelle hat nur in unserem bisherigen Text einen guten Zusammenhang. Bei Hrn. Bunsen heisst es unmittelbar nach jenen Worten: „besser ist, er schweige und sei, als dass er spreche und nicht sei, auf dass er das thue, was er spricht, und daraus erkannt werde, wovon er spricht.“ Was soll diess heissen? Soll man thun, was

man spricht, so muss man also doch sprechen, während es zuvor heisst, man soll lieber schweigen als sprechen. Wie weit besser vermittelt sind diese beiden Säze in dem alten Texte, wenn es hier heisst: »Besser ist es, schweigend etwas zu sein, als redend nichts zu sein. Gut ist das Lehren, wenn der Redende thut (was er redet). Ein Lehrer nun ist es, welcher sprach und es geschah, und was er schweigend that, ist des Vaters würdig. Wer das Wort Jesu hat, kann in Wahrheit auch auf seine Stille hören, dass er vollkommen ist, dass er durch das, was er spricht, handelt, und durch das, was er schweigend ist, erkannt wird.« Die Einheit des Glaubens und der Liebe wird hier an den Gegensätzen des Schweigens und Redens und des Redens und Thuns weiter fortgeführt. Ihre Vollendung hat diese Einheit des Aeussern und Innern in der ἡσυχία, der Ruhe und Stille des Herrn, in welcher er alles, was er ist, an sich, im Stillen, auf absolute Weise ist. An dem Herrn sieht man, wie alles, was man ist, eine innere, alles in schweigender Ruhe in sich begreifende Einheit in sich haben muss. Wie also der Glaube auch schon die Liebe ist, so ist das Reden auch das Thun, und das Schweigen auch das Reden, und der ächte Jünger des Herrn, der seinen λόγος in sich hat, muss ihm auch in seiner Stille gleichen, d. h. ohne alles Geräusch des äussern Thuns, still und geheim, an sich schon sein, was er sein soll. In diesem Dringen auf eine Einheit, in welcher, was äusserlich sich kund gibt, an sich schon beschlossen liegt, und alles Werden und Geschehen schon ein Sein zu seiner Voraussetzung hat, besteht das mystische Element, das sich durch diese Briefe hindurchzieht.

Wie Hr. Bunsen dem alten Texte alle Stellen, in welchen er mit dem neuentdeckten nicht zusammenstimmt, so nachtheilig als möglich auslegt, so sucht er mit derselben Parteilichkeit alles, was in seinem Texte einen Anstoss geben könnte, entweder durch leise Umdeutung oder durch gewaltsame Veränderung zu beseitigen. Auch davon sehen wir in diesem Briefe neue Beweise vor uns.

C. 1 redet Ignatius die Epheser so an: *μιμηταὶ ὄντες θεοῦ, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε.* Diese Stelle commentirt Hr. Bunsen so: »Der Ausdruck *τὸ συγγενικὸν* kann nicht bedeuten: das Brüderliche, sondern muss gehen auf das Gottverwandte: es ist dem *μιμηταὶ ὄντες θεοῦ* rein exegetisch angefügt und hat mit ihm dasselbe Verbum (*ἀπηρτίσατε*) gemein. Aber *ἀναζωπυρ. ἔργον* gibt keinen Sinn. Anfachen kann man im geistigen Sinn nur etwas Inneres, so 2 Tim. 1, 6. Es muss also *θεοῦ τὸ συγγενικὸν* zusammengefasst werden als Objekt von *ἀναζωπυρεῖν*. Auch diess ist wieder ganz paulinisch, Ap. Gesch. 17, 28. Dadurch gewinnt *ἔργον* wieder sein wahres Adjectiv, nämlich *τέλειον*. Die bisherige Lesart *τελείως* ist nicht haltbar, sobald man das *τὸ συγγενικὸν* als zum Vorhergehenden gehörig erkannt hat. Ausserdem ist *τελείως*, als Adverbium mit *ἀπηρτίσατε* verbunden, ein reiner Pleonasmus. *Ἔργον τέλειον* dagegen ist das vollkommene Werk, also das Liebeswerk. Gott ist Liebe; was seine Nachahmer als solche thun, ist also Liebeswerk, und da die Liebe das Gesetz erfüllt, vollkommenes Werk Jac. 1, 4. Durch unsere Herstellung des ursprünglichen Sinnes fällt auch die seltsame Wortverbindung weg: *ἐν αἵματι θεοῦ*, was schon am Ende des fünften Jahrhunderts Severus, Patriarch von Antiochien, als Beweis anführt, dass Ignatius die Lehre von den beiden Naturen richtig gefasst. Aber der Ausdruck ist diesem Zeitalter fremd und überhaupt falsch, mag man ihn auf den Versöhnungstod Christi oder das Abendmahl beziehen wollen.« Welche Aenderung des Textes! und doch gibt nicht einmal der syrische Text irgend eine Berechtigung dazu. Denn in diesem heisst es nach Cureton's lateinischer Uebersetzung: *et estis imitatores Dei, et ferventes in sanguine Dei et opus fraternum vestrum in festinatione perfecistis.* Man sieht aber deutlich, welches dogmatische Interesse Hrn. Bunsen bei diesen Aenderungen leitet. Er will seinen Ignatius von keinem *αἷμα θεοῦ* reden lassen. Vergebens aber sträubt sich Hr. Bunsen diese Vorstellung als ig-

natianisch anzuerkennen. Auch Ep. ad Rom. c. 6 begegnet uns ja schon ein πάθος τοῦ θεοῦ. Diese Stelle fehlt zwar im syrischen Texte, aber man erwäge nur, wie sich aus der Christologie dieser Briefe, auch nach dem syrischen Text, diese Vorstellung eigentlich von selbst ergibt. Ist Christus schlechthin θεὸς, wie in der Grussformel unsers Briefs (ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν, wo die leztern Worte, auch wenn man καὶ nicht liest, doch nur auf Christus gehen können) und noch bestimmter in den Schlussworten des Briefs an die Römer (ἔρρωσθε εἰς τέλος ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ὑμῶν); ist er als ein und dasselbe Subject sowohl ἀπαθὴς als παθητὸς (Ep. ad Polyc. c. 3), so kann es nicht befremden, dass auch ein πάθος oder αἷμα von ihm prädicirt wird. Man muss um so mehr auf dem αἷμα θεοῦ beharren, da man, wenn θεοῦ von αἷμα getrennt würde, nicht recht wüsste, wovon es zu verstehen ist. Hr. Bunsen übersetzt: »indem ihr als Nachahmer Gottes und als solche, welche in ihrem Blute neu angefacht haben ihr Gottverwandtes, ein vollkommenes Werk vollbracht habt.« Dass aber die Epheser schon blutige Verfolgungen bestanden haben, davon findet sich sonst keine Spur. Wie natürlich ist hier die Erinnerung an das Blut oder das Leiden Christi, da er ja auch schon in der Grussformel die Ephesier eine im wahren Leiden geeinte und auserwählte Gemeinde nennt, und wie weit näher liegt hier gewiss τὸ συγγενικὸν auf das brüderliche Verhältniss als auf die Gottverwandtschaft zu beziehen? So möchte es wohl auch künftig am besten bei der einfachen Erklärung, gegen die sich nichts einwenden lässt, wenn man nicht absichtlich Schwierigkeiten sucht, sein Verbleiben haben: Als Nachahmer Gottes habt ihr, anfachend im Blute Gottes das brüderliche Werk, es vollkommen vollbracht.

Unter denselben Gesichtspunct mit der so eben besprochenen Stelle bringe ich hier auch noch die besonders bemerkenswerthe c. 19., bei welcher gleichfalls Herr Bunsen seiner Hypothese eine Nachhülfe gewährt, welche ich mit den

Grundsätzen der philologischen Interpretation nicht vereinigen kann.

Wenn man auch daran keinen Anstoss nimmt, dass der syrische Text nach den Worten: *περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα — ζωὴ αἰώνιος* unmittelbar so fortfährt: *ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τῆ αἰῶνος τούτου* u. s. w., sofern diess zur kürzeren, conciseren, unvermittelteren Weise dieses Textes gehören würde, so kann man doch auch nicht aus dem motivirten Uebergang des gewöhnlichen Textes ein Argument gegen seine Ursprünglichkeit entnehmen. Wie könnte es denn befremden, dass ein Schriftsteller, welcher hier an die Stelle 1 Cor. 1, 17 f. sich hält, und aus ihr sein *σκάνδαλον* des Kreuzes nimmt, sodann aber in den nachher folgenden Worten *ἔλαθεν τὸν ἄρχ.* u. s. w. die Stelle des Apostels 2, 8 vor Augen hat, auch noch eine andere Stelle desselben Contextes 1, 20. für seine Darstellung benützt hat? Vom Aergerniss des Kreuzes geht der Verfasser ganz passend zu dem Gedanken fort: Wie steht es überhaupt um die Weisheit der Welt, wenn unser Gott, Jesus Christus, durch göttliche Veranstaltung von der Jungfrau Maria geboren wurde, ohne dass der Fürst der Welt auch nur eine Ahnung davon hatte? Die Hauptsache ist nun aber in dieser Stelle die Erklärung der Worte: *τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεῦ ἐπράχθη*, wie sie in unserem bisherigen Texte lauten. Ungeachtet die Richtigkeit desselben durch den syrischen Text *(tria mysteria clamoris, quae facta sunt in lenitate Dei)* bestätigt wird, glaubt Hr. Bunsen den Text so herstellen zu müssen: *τρία μυστήρια ἐναργῆ, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ ἐκηρύχθη τῷ ἀστέρι. Μυστήρια κραυγῆς* sei hyperorientalisch, um nicht zu sagen, ungereimt; auch als sie erklärt waren, konnten diese göttlichen Geheimnisse nicht schreiende genannt werden, wohl aber offenbare, nämlich für den Glauben, oder grosse, also *ἐναργῆ*. "*Ατινα ἐπράχθη* sei ungriechisch, *πράσσειν μυστήρια* habe Ignatius nicht sagen können, auch wisse man sonst nichts mit dem *τῷ ἀστέρι* anzufangen, also *ἐκηρύχθη*. Warum sollten aber

μυστήρια κραυγῆς bei einem Schriftsteller so sehr befremden können, welcher auch sonst gesteigerte Ausdrücke dieser Art gern gebraucht? Man denke nur an die διαβόητος τοῖς αἰῶσιν ἐκκλησία Ἐφεσίων c. 8., welche nicht blos die für alle Zeiten berühmte Gemeinde ist, wie Hr. Bunsen zu matt übersetzt, sondern die die Aeonen durchhallende. Auch würde ja durch die μυστ. ἐναργῆ der Gegensatz verloren gehen, welchen die schreienden, d. h. die mit lauter Stimme in der Welt ausgesprochenen Geheimnisse zu der ἡσυχία θεῷ bilden. Um so stark als möglich zu sagen, dass die dem Wesen Gottes immanenten Geheimnisse auch offenkundige, in aller Welt lautbar gewordene Dinge sind, gibt er den μυστήρια das mit ihrem Begriff so contrastirende Prädicat der κραυγή, und in derselben steigernden Weise lässt er die μυστ. κρ. ἐν ἡσυχίᾳ θεῷ nicht blos verkündigt, sondern thatsächlich vollbracht werden. Was soll ἐν ἡσυχίᾳ bei der Lesart ἐκηρύχθη τῷ ἀστέρι bedeuten? Wie passend sind dagegen die Gegensätze, wenn das Geheimnissvolle auch das laut Ausgesprochene ist, und die ἡσυχία θεῷ, die göttliche Stille und Ruhe, statt sich nur negativ zu verhalten zu dem, was ausser ihr ist, die in ihr enthaltenen Geheimnisse nicht blos offenbar werden lässt, sondern sie selbst erst thatsächlich realisirt? Es zeigt sich auch hier die unserem Schriftsteller eigene Tendenz, Gegensätze, die sich auszuschliessen scheinen, in ihrer Einheit aufzufassen. Um das Bewusstsein dieser Einheit um so energischer auszusprechen, werden auch die Gegensätze in den sie bezeichnenden Ausdrücken so viel möglich gespannt: die lauten Geheimnisse werden nicht blos bei ungestörter Ruhe verkündigt, sondern die göttliche Ruhe selbst ist, als solche, weil die Ruhe auch wieder die intensivste Thätigkeit ist, das sie verwirklichende Princip. Es geschieht somit gewiss mit gutem Grunde, dass auch der syrische Text die Lesart des bisherigen bestätigt. Um so mehr differiren nun aber die beiden Texte in dem zunächst Folgenden, wo der bisherige ausführlich beschreibt, wie das in der Stille Gottes zu seiner

Realität Gekommene auch für die Welt offenbar geworden ist, nämlich durch einen am Himmel leuchtenden, alles weit überstrahlenden Stern, was der syrische Text blos durch das dem ἐν ἡσ. θεῦ ἐπραχθη beigefügte τῷ ἀστέρι ausdrückt. Wie haben wir uns nun das Verhältniss dieser beiden Texte zu denken? Dass die Stelle, welcher dichterische Schönheit nicht abgesprochen werden kann, des Ignatius unwürdig wäre, wagt Hr. Bunsen nicht zu sagen. Was er einwendet, ist vielmehr: »der Stern sei dem Ignatius nur das am sichtbaren Himmel erschienene Zeichen der grössten weltgeschichtlichen Begebenheit: er wisse nichts, als was das Evangelium wisse, und seine Anwendung sei eine wahrhaft evangelische. Dass er den Stern als den Herold aller dreier Geheimnisse nenne, scheine nicht auffallend noch störend. Das Gestirn, oder die Constellation, sei mit der Geburt zusammengetroffen, deren Verkündigung am Sternenhimmel gewesen. Die Geburt aber weise rückwärts hin zur Verkündigung, und vorwärts zum Kreuzestode, dem Ende der irdischen Leidensbahn und des Standes der Erniedrigung. Der Verfälscher habe aus dieser leisen Anspielung auf den Stern etwas ganz Anderes gemacht. Wir haben das Protevangelium des Jacobus in seiner mythischen Darstellung noch überboten. Mythische Dichtung trete an die Stelle der einfachen Thatsache: der Stern, welcher bei Ignatius nur die anschauliche Bezeichnung jenes Moments der Weltgeschichte sei, werde hier ohne alle Rücksicht auf den Zusammenhang zur Hauptsache gemacht.« Es dringt sich hier vor allem die Frage auf, ob die Beziehung des Sterns auf Matth. 2 so natürlich ist. Während der Stern bei Matthäus die Magier nach sich zieht, wird ja hier von dem Sterne das gerade Gegentheil gesagt, dass durch ihn alle Magie verschwunden sei. Wie könnte das Letztere so geradezu gesagt sein, wenn der Verfasser überhaupt bei dem Stern an die Magier des Evangeliums gedacht hätte? Und wie weit greift er über die einfache Bedeutung des bei Matthäus über dem Neugebornen stehenden Sternes hinaus, wenn er

seinen Stern zum Herold sowohl der παρθενία Μαρίας als des θάνατος τῶ κυρίω macht! Lässt sich hierin die Einfachheit der evangelischen Erzählung wiedererkennen? In jedem Fall aber ist gewiss eine Beziehung des Sterns auf Matth. 2 nur unter der Voraussetzung der Lesart ἐκηρύχθη möglich. Aber diese Lesart ist ja nur eine willkürliche Annahme, und es ist, wie sich nicht verkennen lässt, nichts anders als eben nur das Interesse, den Inhalt der Stelle der evangelischen Geschichte so conform als möglich zu machen, was sie Hrn. Bunsen empfiehlt. Sobald wir die unzweifelhaft ächte Lesart ἐπράχθη festhalten, verschwindet nicht nur alle Analogie mit Matth. 2., sondern es entsteht sogar die Frage, ob es überhaupt irgend eine Wahrscheinlichkeit hat, dass ein Schriftsteller ursprünglich so geschrieben habe: μυστήρια — ἐπράχθη τῷ ἀστέρι? Die natürliche Beziehung eines ἀστὴρ zu μυστήρια kann nur darin bestehen, dass durch den Stern das Verborgene offenbar wird, dass aber durch den Stern die Mysterien selbst erst ihre Realität erhalten, nicht blos für das Bewusstsein, sondern an sich erst zu existiren anfangen, ist gewiss ein sehr fern liegender Gedanke. Ganz der Natur der Sache gemäss lässt der Verfasser unseres Textes die μυστήρια zuerst ἐν ἡσυχίᾳ θεῦ πραχθῆναι und dann erst φανερωθῆναι τοῖς αἰῶσι vermittelst des ἀστήρ. Hält man nun damit das ἐπράχθη τῷ ἀστέρι des syrischen Textes zusammen, wofür anders kann man eine so unnatürliche Ausdrucksweise halten, als für eine Abkürzung ähnlicher Art, wie diejenige, welche, wie wir schon gesehen haben, der Brief an Polyk. c. 7. vermuthen lässt. Beide Stellen haben ganz das Aussehen, wie wenn der Verfasser die ausführlichere Erzählung, die er vor sich hatte, übergehen und doch das Uebergangene kurz andeuten wollte. Wie er in jener Stelle zu dem Vorangehenden rasch hinzusetzte: καθὼς ἐνετειλάμην ὑμῖν, so machte er hier zu ἐπράχθη noch den Zusatz ἀστέρι, um in ihm den Hauptbegriff des Folgenden hervorzuheben, woraus sich die logisch nicht sehr passende Verbindung der beiden Begriffe von

selbst erklärt. Es folgen noch einige Sätze, und der epitomirende Verfasser schliesst auch diesen Brief, wie den an Polykarp, kurzweg ohne die sonst gewöhnliche Grussformel.

Schon durch das bisher Bemerkte wird man sich überzeugen können, dass die Identität des Sterns, von welchem hier die Rede ist, mit dem bei Matthäus keineswegs eine so klar vor Augen liegende Sache ist. Aber man betrachte nur die Worte: *ὅθεν ἠφανίζετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἐλύετο, κακίας ἄγνοια καθηρεῖτο* u. s. w. (so liest Hr. Bunsen nach dem syrischen Text, im bisherigen heisst es mit einer Umstellung einiger Worte, welche so gut wie die Lesart des syrischen Textes als die ursprüngliche gelten kann: *ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία, καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας, ἄγνοια καθηρεῖτο* u. s. w.) noch etwas genauer. Hr. Bunsen bemerkt zu ihnen: »Die fabelhafte Erweiterung dieser Stelle vom Sterne beginne im Protevangelium des Jacobus §. 21.: *εἴδομεν ἀστέρα παμμεγέθη, λάμψαντα ἐν τοῖς ἄστροις τῷ οὐρανῷ, καὶ ἀμβλύνοντα τοὺς ἄλλους ἀστέρας, ὥστε μὴ φαίνεσθαι αὐτούς.* Auf die Andeutung des ächten Ignatius spiele vielleicht eine von Pearson angeführte Stelle aus dem alexandrinischen Clemens an: *διὰ τοῦτο ἀνέτειλε ξένος ἀστὴρ καὶ καινὸς καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν.* Aber schon Chrysostomus habe die volle rhetorische Erweiterung Homil. VI. in Matth.« u. s. w. Es fragt sich hier nicht, wie die Stelle erweitert worden ist, sondern was ihr wahrer ursprünglicher Sinn ist. Wer sieht sich in ihr nicht sogleich in jenen Ideenkreis versetzt, in welchem unter dem Gegensatz des Bindens und Lösens der wesentliche Unterschied des Christenthums von der heidnischen Religion aufgefasst war? Wo ein altes Band erst gelöst werden muss, da ist auch eine bindende Macht. Diese Macht übt die Magie aus, sofern sie auf die Gestirne sich bezieht, an welche, als die waltenden Mächte der Natur, die *εἱμαρμένη* geknüpft ist. Magie und Astrologie sind engverwandte Begriffe, deren Object die *εἱμαρμένη* ist, in welcher das Wesen der alten Religion als der Charakter der

Nothwendigkeit aufgefasst ist. Der Mensch steht in ihr noch unter dem ihn schlechthin bestimmenden Einfluss der Naturmächte und Naturgesetze, oder der Gestirne, von welchen als den Principien des Weltorganismus die den Menschen magisch bindende Macht ausgeht. Das Christenthum, das in dem Menschen das Bewusstsein weckt, dass er nicht mehr unter dem Zwange einer Naturnothwendigkeit steht, welcher er durch seine natürliche Geburt anheimgefallen ist, sondern durch seine Wiedergeburt einem höheren Leben angehört, ist im Unterschied von der alten Religion die Religion der Erlösung und Befreiung, die Religion der Freiheit. Diese Ideen liegen hier klar vor Augen, der *δεσμὸς*, welcher gelöst wird, die *μαγεία*, welche verschwindet, die alte *βασιλεία*, welche vernichtet wird, ist immer wieder dasselbe, die alte heidnische Religion mit dem Begriff ihrer Naturnothwendigkeit. Im Sinne dieser Weltanschauung, wie in ihr besonders von den Gnostikern der Unterschied des Christenthums von der alten Religion ausgesprochen wurde, sagt Photius (Bibl. cod. 223) von der Schrift des Bardesanes über die *εἱμαρμένη*, dass er *τὴν ψυχὴν εἱμαρμένης τε καὶ λεγομένης γενεθλιαλογίας* (der astrologische Fatalismus der Geburtsstunde, die *γένεσις*, wie er in den clementinischen Homilien genannt wird) *) *ἐλευθέραν ἀπολύει, συντηρῶν αὐτῇ τὸ αὐτεξούσιον*. Da dieser Fatalismus von den Gestirnen ausgeht, in ihnen seinen Sitz hat, so wurde Christus selbst im Gegensatz gegen diese Naturmächte als der sie alle überstrahlende Stern betrachtet. Es ist nicht, wie Hr. Bunsen sagt, der alexandrinische Clemens, welcher in der angeführten Stelle von einem neuen Stern spricht, sondern den den Werken des alexandrinischen Clemens nur angehängten Fragmenten aus der Schrift des Gnostikers Theodotus, ohne Zweifel aus der valentianischen Schule, gehört sie an, und es kann daher auch nicht

*) Vgl. Schwegler, Clem. Rom. quae feruntur, homiliae, 1847. S. 435. Ueber die Magie vgl. Hom. 9, 4.

angenommen werden, dass sie nur eine Erweiterung der Stelle im Briefe an Polykarp ist. Die in ihr enthaltenen Ideen sind so eigenthümlich gnostisch, dass wir keine andere Quelle derselben voraussetzen dürfen. Es ist wie ein Commentar zu unserer Stelle, wenn es in jener Stelle a. a. O. c. 69 f. heisst: Die Gestirne seien doppelter Art, theils gute, theils böse, rechte und linke, und alles, was geboren wird, sei ihr gemeinsames Product. Christus aber sei es, der uns von dem Kampf und Widerstreit dieser in den Gestirnen waltenden Mächte, von welchen die einen uns als Soldaten beistehen, die andern als Räuber anfallen, befreit und uns Frieden gewährt. Er sei selbst der neue ausserordentliche Stern, der mit einem neuen, nicht weltlich leuchtenden Licht das alte System der Gestirne (*τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν*, wie unsere Stelle von einer *παλαιὰ βασιλεία* spricht) aufgelöst habe. Desswegen sei nun an die Stelle der alten *εἱμαρμένη* (welche definirt wird als die *σύνοδος* der *πολλαὶ καὶ ἐναντίαι δυνάμεις ἐπιτροπεύουσαι τὴν τῶν ἄρρων φορὰν*) bei denen, die an Christus glauben, seine Vorsehung getreten. So wenig kann man demnach den Stern der ignatianischen Briefe für eine blosse Hinweisung auf den Stern bei Matthäus halten. Hätte auch der Verfasser der Briefe an den Stern bei Matthäus gedacht, so hätte er ihm doch eine ganz andere Bedeutung gegeben. Während der Stern bei Matthäus nach Stellen des A. T. der Stern des Messias ist, stellt sich uns in jenem ganz die gnostische Anschauungsweise dar, welche auch der syrische Text, wie der bisherige, nur unvollständiger und unlebendiger ausdrückt.

Als eine zur Beurtheilung des Verhältnisses, in welchem die drei angeblich ächten Briefe zu den vier unächten stehen, besonders bemerkenswerthe Stelle glaube ich hier noch die Worte im Anfange des Briefs an die Epheser hervorheben zu müssen: *ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ τὸ πολυαγάπητον ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαίᾳ κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ σωτῆρι ἡμῶν* u. s. w. Hr. Bunsen übersetzt: »da ich in Gott willkom-

men geheissen den vielgeliebten Christennamen, den ihr euch erworben durch Gesinnung, die da gerecht ist nach Glauben und Liebe in Jesu Christo, unserm Heiland« u. s. w. und bemerkt hiezu: »das φύσει scheine im Ignatius nur erklärt werden zu können, wenn man δικαίᾳ eng mit dem folgenden: κατὰ πίστιν u. s. w. verbinde, also gleichsam als hiesse es: φύσει δικαίᾳ (ἔσῃ) oder δικαιωθείσῃ (oder ἁγιασθείσῃ) διὰ πίστιν καὶ ἀγάπην. Denn es sei nicht anzunehmen, dass Ignatius nicht nach dem scharfen Unterschiede von φύσις und χάρις gedacht und geschrieben, und nicht der Natur zugetheilt, was nach evangelisch-apostolischer Lehre vielmehr der Gnade gebühre. Eine Auffassung wie Ruchat's Uebersetzung: »*par un naturel vertueux*« sei unmöglich bei irgend einem evangelischen Schriftsteller.« Also auch hier wieder der kritische Canon, dass diese Briefe als Briefe des Ignatius so evangelisch und apostolisch als möglich ausgelegt werden müssen! Daher nun soll φύσις hier nicht Natur, sondern Gesinnung heissen. Die φύσις δικαία muss freilich bei einem Schriftsteller, welcher in seinem Briefe an die Epheser den apostolischen an dieselbe Gemeinde und in ihm die τέκνα φύσει ὀργῆς so ächt apostolisch vor Augen gehabt haben soll, sehr auffallen, aber dieselbe schon in dem Ausdrucke φύσις δικαία liegende Vorstellung von einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen begegnet uns ja auch in Stellen der unächten Briefe. Auch in dem Briefe an die Trallenser heisst es gleich im Eingang: Ἄμωμον διάνοιαν καὶ ἀδιάκριτον ἐν ὑπομονῇ ἔγνων ὑμᾶς ἔχοντας οὐ κατὰ χρῆσιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν (ihre untadelhafte lautere Gesinnung ist nicht bloss etwas erst Erworbenes, durch Uebung Erlangtes, sondern etwas Ursprüngliches, Natürliches, Angeborenes). In demselben Sinne werden daher im Briefe an die Magnesier c. 5. zwei Menschenclassen mit einem ganz verschiedenen Charakter unterschieden: ὥσπερ γάρ ἐστιν νομίσματα δύο, τὸ μὲν θεοῦ, τὸ δὲ κόσμου, καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπικείμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ

δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ u. s. w. Wie sollen wir uns nun diese doch wohl nicht bloss zufällige Uebereinstimmung erklären? Lässt sich wohl läugnen, dass schon der Verfasser des Epheserbriefs mit seiner φύσις δικαία dasselbe sagen wollte, was diese beiden letztern Stellen noch bestimmter ausdrücken? Es ist auch hier vergeblich, durch eine künstliche Interpretation den Eindruck entfernen zu wollen, welchen die Vergleichung dieser Briefe in jedem Unbefangenen zurücklassen muss, dass sie alle in demselben Ideenkreise sich bewegen, und auch die entschieden unächten nichts enthalten, was nicht auch schon in den drei andern mehr oder minder deutlich ausgesprochen ist. Und auch davon haben wir hier einen neuen Beweis, dass auch schon der Verfasser dieser drei Briefe den Kreis der gnostischen Vorstellungen nahe genug berührt. Gibt es eine φύσις δικαία, so ist zwischen ihr und dem γένος φύσει σωζόμενον der Gnostiker kein wesentlicher Unterschied.

3. Der Brief an die Römer.

In dem Briefe an die Römer finden sich am wenigsten Abweichungen zwischen den beiden Texten, doch fehlt es auch hier nicht an ein paar Stellen, bei welchen dieselbe Frage entsteht, ob das Interesse, mit welchem Hr. Bunsen seinen Text als den hergestellten vertheidigt, mit der wahren Beschaffenheit der beiden Texte ganz zusammenstimmt, ob also der auch hier kürzere Inhalt des Textes der syrischen Uebersetzung so sehr den Charakter der Ursprünglichkeit an sich trägt, dass die grössere Ausführlichkeit des bisherigen nur auf die Rechnung eines Verfälschers zu bringen ist. Eine grössere Textesverschiedenheit begegnet uns in diesem Briefe zuerst c. 6. Gleichlautend heisst es in beiden Texten c. 5.: „Feuer und Kreuz und Aufstellung von Thieren, Umherwerfen der Gebeine, Zerhauen der Glieder, Zermalmen des ganzen Leibes, böse Plagen des Teufels mögen auf mich loskommen, damit ich nur Jesu Christi theilhaftig werde.“

Nun aber fährt der bisherige Text weiter so fort: »Nichts wird mich das Angenehme der Welt nützen, noch die Königreiche dieser Welt. Lieber ist's mir zu sterben auf Christus Jesus, als zu herrschen über die Grenzen der Erde. Denn welchen Nutzen hat der Mensch, wenn er die ganze Welt gewänne und Schaden nähme an seiner Seele? Jenen suche ich, der für uns gestorben ist, nach jenem verlange ich, der um unserer willen auferstanden ist, die Geburtsschmerzen aber stehen mir bevor. Verzeihet mir, Brüder! hindert mich nicht zu leben, wollet nicht, dass ich sterbe, den, der Gottes sein will, schenket nicht der Welt. Lasset mich reines Licht empfangen, dorthin gelangt werde ich ein Mensch Gottes sein. Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein. Wenn einer ihn in sich hat, sehe er ein, was ich will, und leide mit mir, indem er weiss, was mich bedrängt. Der Fürst dieser Welt will mich zu seiner Beute machen, und meinen auf Gott gerichteten Sinn verderben. Keiner von Euch anwesenden helfe ihm, helfet lieber mir, d. h. Gott. Redet nicht von Jesus Christus, während ihr nach der Welt begehret. Neid wohne nicht in euch, noch lasset euch, wenn ich anwesend euch ermahne, von mir bereden, haltet euch lieber an das, was ich euch schreibe, denn lebend schreibe ich als einer, der es liebt, zu sterben. Meine Liebe ist gekreuzigt, und es ist in mir kein Feuer, das Vergängliches liebt, aber lebendiges in mir redendes Wasser, das von innen mir sagt: komm' zum Vater! Ich habe keine Freude an vergänglicher Speise, noch an den Freuden dieses Lebens. Brod Gottes verlange ich, himmlisches Brod, Lebensbrod, das das Fleisch Jesu Christi, des Sohnes Gottes, ist, der zuletzt aus dem Samen Davids und Abrahams gekommen ist, und als Trank Gottes verlange ich sein Blut, das unvergängliche Liebe und ewiges Leben ist.« Von dieser ganzen Stelle enthält der syrische Text nur die beiden Hauptsätze: *ὁ δὲ τοκετός μοι ἐπίκειται* und *ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον*, mit dem Folgenden, wobei die Abweichung unbedeu-

tend ist. Wie isolirt, wie abgerissen stehen diese Sätze im syrischen Texte! Hr. Bunsen versucht den Ideengang auf verschiedene Weise aufzufassen, was wird aber gewonnen, wenn man den Satz: »aber die Noth der Gebärerin steht mir bevor!« gleichsam als einen eingeschaltenen Ausruf ansieht, so dass die Rede von dem Ausspruch: »mögen sie alle auf mich losstürmen, damit ich nur Christi theilhaftig werde« fortgeht zu den Worten: »meine Liebe ist gekreuzigt!« Auch so bleibt ja dieselbe Abgerissenheit. Man kann sich daher, wenn man den bisherigen Text vergleicht, gewiss der Vermuthung nicht enthalten, jene Sätze stehen nur darum so schroff im Text, weil sie als Hauptgedanken aus einem sie motivirenden Zusammenhang ausgehoben worden sind. Wie ganz anders ist der Uebergang in dem bisherigen Text, wenn Ignatius zuerst sagt, »meine Lust ist, auf Christus zu sterben, den suche ich, der für uns gestorben, nach dem verlange ich, der um unsrer willen auferstanden,« und dann, nachdem er so gesagt, wie Christus schon vom Tode zum Leben hindurchgedrungen, hinzusetzt: »mir aber stehen die Geburtsschmerzen erst bevor, ich muss durch den Märtyrertod erst zu dem neuen Leben geboren werden.« Es lässt sich der Uebergang von ἵνα Ἰησοῦ Χριστῷ ἐπιτύχω zu ὁ δὲ τόκετός μοι ἐπίκειται kaum anders denken, als eben nur durch solche Sätze, wie sie der gewöhnliche Text enthält. Wie geschickt müsste sich demnach der Verfälscher in die Conception des Originalschriftstellers hineingedacht haben, wenn er gleichwohl mit seinem Texte nur die abgerissenen Sätze eines andern ergänzt und erweitert haben soll! Warum wollen wir also nicht den Text für das Original halten, ohne welchen der andere nicht verstanden werden kann? Auch das Folgende schliesst sich genau an den mit dem Ausdruck ὁ τοκετὸς bezeichneten Begriff des Märtyrertodes an. Weil für den Märtyrer der Tod die Geburt zum wahren Leben ist, sagt Ignatius wie im Tone der Ironie: Verzeihet mir doch meine Brüder, nehmet es mir nicht übel, wenn ich euch widerspreche,

ihr werdet mir doch kein Hinderniss in den Weg legen, zu leben, ihr werdet doch nicht wollen, dass ich sterbe, ihr werdet doch den, der Gottes sein will, nicht der Welt zum Besten geben, d. h. ihr werdet mich doch nicht vom Märtyrertode abhalten, wodurch das ζῆσαι mir unmöglich gemacht würde, und ich mein jetziges Leben nur als ein ἀποθανεῖν betrachten könnte. Wenn nun in demselben Zusammenhang weiterhin jener andere Hauptsatz folgt: »meine Liebe ist gekreuzigt«, so steht auch dieser Satz nicht so abgebrochen, wie im syrischen Texte, sondern er wird wenigstens dadurch eingeleitet, dass Ignatius den Römern sagt, sie sollen, selbst wenn er persönlich sie zu seiner Befreiung auffordere, sich dadurch nicht bestimmen lassen, sondern sich nur an das halten, was er ihnen schreibe, er schreibe als ein solcher, der lebend nur die Liebe des Sterbens habe. Seine Liebe sei gekreuzigt, d. h. der Gegenstand seiner Liebe, der, an dem er mit der ganzen Glut und Leidenschaft der Liebe hänge (ἔρως ist die Liebe mit der ganzen Stärke eines sinnlichen Affekts), sei ein Gekreuzigter, was ihn daher mit dem innigsten Gefühl der Selbstbefriedigung erfüllt, ist nur das Gekreuzigtsein.

Hr. Bunsen beurtheilt auch diesen Abschnitt höchst unbillig, wenn er behauptet, die durch die weitere Ausführung bezweckte Ueberleitung von dem einen Hauptsatz auf den andern könne nur verwirren, statt uns aufzuklären. Bei solchen Verfälschungen müssen doch wohl jedem die Schuppen von den Augen fallen, wenn er den urkundlich vorliegenden ächten Text betrachte und durchdenke. Ja, Hr. Bunsen glaubt sogar in den unmittelbar folgenden Worten derselben Stelle den Betrüger auf der That ertappt zu haben. Es scheint ihm hinlänglich nachgewiesen, dass Ignatius geschrieben: es brennt in mir kein Feuer, welches irgend etwas Irdisches liebt (φιλάϋλον). Dieses letzte Wort habe jemand gelesen, als wenn es hiesse: welches Wasser liebt (φίλυδρον), wie der alte lateinische Uebersetzer. Einige haben sich mit diesem Unsinn begnügt, und darin wahrscheinlich noch einen schönen

Gegensatz zwischen Feuer und Wasser gefunden und eine Sinnigkeit in dem Ausdruck für das Feuer der Liebe, dass sie nicht nach irgend welchem Wasser begehre, um dasselbe zu löschen. Aber unser Verfälscher habe das Matte gefühlt oder eigentlich das Unsinnige eines solchen Ausdrucks, und aus demselben Worte »Wasser« (welcher sein Dasein nur einer falschen Lesart verdanke) einen neuen Satz geschmiedet, worin dieses Wasser geistig und mystisch ausgedeutet werden soll. »Die Folgerung aus diesem Umstand, sagt Hr. Bunsen, ist unabweichlich. Wenn es feststeht, dass die eben beleuchtete Ausführung nur durch die falsche Lesart einer schwierigen Stelle veranlasst worden, so ist es thatsächlich bewiesen, dass wir eine Einschaltung vor uns haben, dass also der Text, welchen die medizeische Handschrift darstellt, ein verfälschter heissen muss.« Ganz gewiss, aber doch nur, »wenn es feststeht, dass« u. s. w., ob es aber feststeht, ist eben die Frage, und wie kann man glauben, dass es feststeht, wenn man den bisherigen Text näher darum ansieht. Wer könnte denn an dem Gegensatz, in welchem hier das Feuer als das irdische und das Wasser als das himmlische Element zu einander gesetzt sind, irgend einen Anstoss nehmen? Ganz analog ist auch in den pseudoclementinischen Homilien (II, 25. 26) das Feuer das dämonische, das Wasser das den Trieb des Feuers löschende göttliche Element. Wie lässt sich demnach denken, dass nur eine sinnlose Lesart einem spätern Verfälscher des ursprünglichen Textes den Anlass zu dem sowohl an sich, als für den Zusammenhang ganz passenden Gegensatz gegeben habe?

Auch in dem weiteren Zusammenhang desselben Abschnitts lässt es Hr. Bunsen an den Prädikaten einer lahmen und hohlen Rhetorik, einer geschmacklosen, jämmerlichen Nachahmung, einer zum Unsinn werdenden Uebertreibung für den Verfasser unserer Briefe in dem bisherigen Texte nicht fehlen. Zu den Worten, in welchen Ignatius den Römern schreibt c. 10.: »Bittet in Beziehung auf mich, dass ich es erlange. Nicht nach dem Fleische habe ich

euch geschrieben, sondern nach dem Sinne Gottes. Leide ich, so habt ihr mich geliebt, werde ich dessen nicht werth befunden, so habt ihr mich gehasst,« bemerkt Hr. Bunsen: »Welche Uebertreibung, ja, welcher Unsinn! Gelangt Ignatius nicht zum Märtyrertode, trotz seines unverzagten Bekenntnisses, so muss er als Christ sich Gottes Willen unterwerfen, und es kann ihm nicht einfallen, darin den Hass der Brüder zu erkennen, dass sie nicht mit ihm den Herrn haben bitten wollen, es möge ihm die Märtyrerkrone zu Theil werden, oder dass sie vielleicht gar um das Gegentheil gebetet, was denn Gott ihnen zu Gefallen auch verfügt habe!« Ich kann auch hier nichts so Entsetzliches, nichts von dem übrigen Inhalt des Briefes so himmelweit Verschiedenes sehen. Hielt einmal Ignatius den Märtyrertod für etwas so unbedingt Wünschenswerthes, warum sollte er nicht zu den Römern sagen: wenn sie ihm dazu behülflich seien, so meinen sie es gut mit ihm, suchen sie es aber irgendwie zu verhindern, so meinen sie es nicht gut mit ihm? Dass sie aus eigentlichem Hass gegen ihn (wie Hr. Bunsen ἐμίσησατε zu nehmen scheint) ihm die Seligkeit des Märtyrerthums nicht gönnen, ist ja auch nicht entfernt der Sinn seiner Worte, sondern er sagt auch hier nichts anders, als was er sonst so oft sagt, dass sie, wenn sie auf irgend eine Weise, namentlich durch ihre Fürbitte, dazu beitragen, dass ihm der Märtyrertod nicht zu Theil werde, sie ihn um das bringen, was er für sein höchstes Gut halte. Freilich musste er als Christ sich dem Willen Gottes unterwerfen, aber wenn er nun eben einmal, wie er diess nicht blos in jener Stelle, sondern in dem ganzen Inhalt des Briefs an die Römer thut, einen so unbedingten Werth auf den Märtyrertod legt, was war natürlicher, als dass er jeden, der ihm im Wege zu stehen schien, ja sogar Gott selbst, wenn er ihm nicht willfahrte, für seinen Feind hielt? Was man also in einer Stelle, wie die genannte ist, Anstössiges finden zu müssen glaubt, fällt nicht dieser einzelnen Stelle, sondern dem ganzen Inhalt des Briefs, der allgemeinen in ihm enthaltenen Ansicht, zur Last.

So gespannt Hr. Bunsen auf Alles ist, was ihm dazu dienen zu können scheint, dem Verfälscher auf die Spur zu kommen, oder ihn vielleicht sogar, was freilich das Beste wäre, auf der That selbst zu ertappen, so nachsichtig ist er auch hier wieder gegen die Schwachheiten seines syrischen Textes, in welchem alles immer gleich vortrefflich, gleich absichtsvoll und tiefsinnig, und durchaus eines apostolischen Mannes würdig ist. Im Texte der syrischen Uebersetzung steht eine Stelle, welche wir bisher im Briefe an die Trallenser c. 4. 5 lasen, am Schlusse des Briefs an die Römer. Woher nun auch diess kommen mag (bei Briefen, bei welchen der Betrug von Anfang an seine Hand so sehr im Spiele hatte, kann man sich über eine solche Verschiebung nicht wundern), Hr. Bunsen ist keinen Augenblick darüber im Zweifel, dass man den wahren Schluss des ächten Briefs herausgestohlen und für einen erlogenen Brief verbraucht habe, und er kann nicht anerkennend genug auf den innigen Zusammenhang aufmerksam machen, worin die vom Verfälscher weggelassenen Stellen mit dem Vorhergehenden und mit dem Tone und Zwecke des ganzen Briefs stehen. Gerade wie er sich Rom nähere und dem Tode in's Auge schaue, fühle er sich innerlich gehoben und erleuchtet mehr als vorher: der Gegenstand aller seiner Gedanken, die unsichtbare Welt, an deren Schwelle er sich finde, stelle sich ihm klarer vor Augen als je. Er schaue ihre innere Ordnung und ihre unaussprechliche Herrlichkeit. Stärker also denn je zuvor fühle er, dass er auf dem Wege Gottes wandle, und dass er den römischen Christen, trotz ihrer Liebe, nicht gestatten dürfe, ihn in seinem Entschlusse irre zu machen. Sein Eifer wachse, aber mit ihm auch die Gefahr jedes Eifers. Dem Verfälscher habe die Stelle darum nicht gefallen, weil ihm das Folgende dem grossen und mächtigen Rom gegenüber gar zu geringschätzig vorgekommen sei. Ignatius wolle den Römern von den himmlischen Dingen, die seinen auf's Unsichtbare und Ewige gerichteten Geist beschäftigen, desswegen nichts Weiteres mittheilen, weil sie, die Römer,

vielleicht daran Schaden nehmen könnten. Ignatius sei ein Christ des Morgenlandes gewesen, ein feuriges, begeisterndes, und nach der Erkenntniss der göttlichen Dinge strebendes Gemüth. Die speculative und mystische Auffassung des Christenthums sei der römischen Kirche sehr fern gelegen, deren starke Seite vielmehr das Ethische und Practische, die christliche Politik gewesen sei. Diese Eigenthümlichkeit der römischen Kirche müsse man sich vergegenwärtigen, um den Ignatius nicht misszuverstehen, wenn er mit einem anscheinenden Selbstgefühl von seiner Erkenntniss der unsichtbaren Dinge zu den Römern rede. Es gehört ein hoher Grad von Vorliebe für die vermeintlich ächten Briefe dazu, um in einer Stelle, wie die vorliegende ist, alles diess zu finden, und es wird niemand verargt werden können, eine solche Stelle auch mit andern Augen anzusehen. Ich, für meine Person, kann in ihr nur dasselbe confuse unmotivirte Hin- und Herreden sehen, das uns auch sonst so oft in diesen Briefen begegnet, und bei einem Schriftsteller ganz natürlich ist, der, in Ermanglung eines aus der Wirklichkeit genommenen Stoffs von dem Einen immer wieder auf das Andere abspringt, und in der steten Limitirung der Gegensätze, in welchen er sich mit Mühe fortbewegt, am Ende so gut wie nichts sagt. Derselbe Ignatius, der sich in so hohem Maasse seiner Kenntniss des Himmlischen rühmt, sagt auch wieder, sein eigenes Wissen davon sei ein schülerhaftes *),

*) Die Worte am Schlusse: *καὶ γὰρ ἐγὼ, ὁ καθότι δέδεμαι καὶ δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς, καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, παρὰ τοῦτο μαθητής εἰμι*, übersetzt Hr. Bunsen so: denn auch ich bin nicht darum ein (vollendeter) Jünger, weil ich gebunden bin, und die himmlischen Dinge und die Ordnungen der Engel und die Versammlungen der Gewaltigen, das Sichtbare und das Unsichtbare, verstehen kann. Diese Erklärung ist entschieden falsch. Hr. Bunsen sagt, *μαθητής* sei prägnant zu fassen, als vollendeter Schüler, nämlich Christi, wie Ignatius oben erkläre, er werde in Wahrheit dann erst ein Jünger des Herrn sein, wenn die Welt nicht einmal seinen Leichnam mehr sehe. Allein c. 4 heisst es aus-

derselbe, der seinen Geist ganz in Gott versenkt haben will, muss sich noch vor der Gefahr fürchten, durch Selbstruhm zu Grunde zu gehen, derselbe, der sich seines Berufs zum Märtyrerthum so gewiss ist, dass er jeden, der ihm ein Hinderniss in den Weg legen zu wollen scheint, als seinen Feind betrachtet, weiss nicht einmal, ob er des Märtyrertodes würdig ist! Was bleibt von allen diesen sich selbst aufhebenden Gegensätzen am Ende noch übrig? und wozu, muss man fragen, gerade hier dieses Reden von den ἐπουράνια, d. h. den Engeln und Archonten, wenn Ignatius am Schlusse seines Briefs vor einer so grossen Entscheidung steht? Sollte man hier nicht ganz anders lautende Worte von ihm erwarten?

Es kann uns demnach auch bei diesem Brief der Text der syrischen Uebersetzung keine Bürgschaft dafür gewähren, dass wir in ihr diese Briefe in ihrer ächten Gestalt haben. Soll die Anerkennung ihrer Aechtheit wesentlich dadurch bedingt sein, dass alle Stellen, in welchen der bisherige Text über den der syrischen Uebersetzung hinausgeht, für die Verfälschung eines spätern Schriftstellers gehalten werden, so fehlt es an allen sichern Kriterien, an welchen diese Stellen als das Product eines Verfälschers sich zu erkennen geben sollen, und aus der Vergleichung der beiden Texte möchte sich eher das Gegentheil ergeben, dass der angeblich verfälschte Text der ursprüngliche ist, weil sich der kürzere weit eher aus dem längern erklären lässt, als umgekehrt der letztere aus dem erstern.

Da sich in dem Briefe an die Römer besonders der Held

---

drücklich ἔσομαι μαθητὴς ἀληθῶς u. s. w., παρὰ τοῦτο μαθητής εἰμι kann nur heissen, desswegen bin ich ein Schüler, weil ich nämlich nicht ebenso, wie ich gebunden bin, auch das Himmlische zu verstehen vermag. Mein Märtyrerthum gibt mir, was freilich sehr wahr ist, nicht die Befähigung, das Himmlische zu verstehen. So hoch er sich im Gedanken seines Märtyrerthums erhebt, will er doch auch wieder die Pflicht der christlichen Demuth nicht vergessen.

dieser Briefe in dem Glanze seines Märtyrerthums darstellt, so darf mit Recht gefragt werden, wie die in diesen Briefen über das Märtyrerthum ausgesprochenen Ansichten und Grundsätze sich zu der Frage nach der Aechtheit dieser Briefe verhalten. Die Beantwortung dieser Frage ist sehr schwierig. Sie hängt vor allem von der historischen Wahrheit des Factums ab, auf welchem diese Briefe beruhen, und wenn auch diese vorausgesetzt wird, fragt sich wieder, ob die in diesen Briefen enthaltenen Ansichten und Grundsätze in Betreff des Märtyrertodes der natürliche Ausdruck eines in einer solchen Lage befindlichen Christen sind. Darüber kann verschieden geurtheilt werden. Die Frage hat aber noch ein Moment. Wenn man so grossen Werth darauf legt, ächte Briefe des Bischofs Ignatius zu haben, so kann diess doch nur unter der Voraussetzung geschehen, dass man in ihnen ein schriftstellerisches Product erhält, das eines Mannes der apostolischen Zeit vollkommen würdig ist. Man kann schon der Kritik dieser Briefe keinen andern Canon zu Grunde legen, als eben nur diesen, dass je trefflicher der Inhalt dieser Briefe ist, um so weniger auch an ihrer Aechtheit zu zweifeln ist. So möchte denn auch Hr. Bunsen nach seiner Kritik dieser Briefe sich mit seinem Freunde Neander ganz vertiefen in das Bild des apostolischen Mannes, als eines zum Sterben Entschlossenen und dem Märtyrertod mit Begeisterung, ja scheinbar mit ungeduldiger Sehnsucht Entgegengehenden, und möchte es sich recht anschaulich machen, wie die in diesem Briefe ausgesprochene Lebensansicht unter den gegebenen Verhältnissen sich zu der eines Sokrates verhalte, und vor allem wie sie zu dem Beispiele und der Lehre Christi und seiner Apostel stimme. Er betrachtet mit Einem Worte als die schönste Frucht seiner Kritik das dadurch gewonnene reine Bild des ächt apostolischen Mannes. Ich bin auch hier anderer Ansicht, und gebe mein Urtheil offen dahin ab, dass, wenn die hier ausgesprochene Ansicht über das Märtyrerthum die ächt christliche sein soll, mir die Aechtheit die-

ser Briefe noch weit weniger irgend ein Moment zu haben scheint, ausser sofern sie einen neuen Beweis dafür gibt, mit welchem Maasstab der christlich sittlichen Begriffe wir auch schon die apostolische Zeit zu messen haben. Man analysire sich nur die Märtyrergesinnung des Helden dieser Briefe, um von allem, was uns den Märtyrertod eines Sokrates, und den Tod Jesu selbst zu einer in sittlicher Hinsicht so grossen und edlen Erscheinung macht, hier auch nicht das Geringste zu finden. Der Held dieser Briefe geht dem Märtyrertod nicht desswegen entgegen, weil er es aus der besondern Fügung der Umstände, in welchen er sich befindet, als eine sittliche Nothwendigkeit erkennt, sich mit gottergebenem Sinne dem Willen Gottes zu unterwerfen, er wird nicht Märtyrer mit der vollen Empfindung der Bitterkeit, die ein solcher Kelch für jedes ächt menschliche Gefühl immer haben muss, mit dem natürlichen, einer solchen That ihren sittlichen Werth erst verleihenden Schmerz der Selbstverläugnung, er tritt mit einem Heroismus auf, welcher die beabsichtigte That nöthigenfalls von Gott sogar ertrozen würde, der nichts mehr bedauert, als wenn sich die Umstände am Ende doch noch so fügten, dass aus dem Märtyrertode nichts wird, der immer in Unruhe darüber ist, es möchte der Fürbitte Anderer bei Gott doch noch gelingen, aus übelverstandenem Wohlwollen ihn um sein Märtyrerthum zu bringen. Es handelt sich hier nicht um eine christliche Gesinnung, welche ohne den Märtyrertod nicht bewährt werden kann, sondern es ist nur um den Märtyrertod als solchen zu thun, als diese bestimmte That hat er seinen höchsten unbedingten Werth in sich selbst, kommt es nur einmal dazu, wozu es, wenn man einmal auf dem Wege dazu ist, um jeden Preis kommen muss, dass man als Märtyrer stirbt, so ist das Höchste erreicht, das Gelangen zu Gott (das ἐπιτυχεῖν θεοῦ, das sich der Verfasser so gedacht zu haben scheint, wie wenn man durch den Märtyrertod hindurch unmittelbar zu Gott käme). »Euch ist es«, sagt Ignatius zu den Römern, »leicht zu thun, was ihr wollt, mir aber ist es schwer,

Gottes theilhaftig zu werden, wenn ihr mich nicht verschont (nämlich mit der übelgemeinten Bemühung, mich vom Märtyrertode zu erretten*). Denn eine solche Gelegenheit werde ich nie wieder haben, Gottes theilhaftig zu werden, noch werdet ihr, wenn ihr schweiget, je für ein besseres Werk gerühmt werden können. Denn wenn ihr von mir schweigt, so werde ich eine Rede Gottes werden, wenn ihr aber mein Fleisch lieb habt, so werde ich wiederum ein leerer Schall meiner selbst sein, d. h. wenn ihr meinen Märtyrertod verhindert, so werde ich für mich selbst nichts sein**). Er ist also nichts ohne den Märtyrertod, und die Bedeutung des Märtyrertodes selbst liegt für ihn nicht in der Gesinnung, aus welcher er hervorgeht, und von welcher er als seiner wesentlichen Bedingung getragen wird, sondern nur in dem Factum selbst, in dem *opus operatum* des Todes. Wie könnte er sonst sagen, er sei ohne den Tod nichts, wenn er sich bewusst wäre, dass der substanzielle Inhalt einer solchen That nur die christliche Gesinnung ist, die sich in ihr bewährt, die sosehr das Einzige ist, was der That als solcher ihren christlich sittlichen Werth ertheilt, dass die Gesinnung auch ohne die That ihren selbstständigen Werth hat, und ebenso gut auf verschiedene andere Weise als gerade nur in dieser bestimmten That sich äussern kann. Davon hat der Held dieser Briefe auch nicht die ge-

*) So kann man die Worte ἐάντερ ὑμεῖς μὴ φείσησθέ μου nehmen. Die Negation ist jedoch keineswegs nothwendig, wie Hr. Bunsen behauptet. Ohne μὴ ist der Sinn: es ist für mich schwer, zu Gott zu gelangen, wenn ihr mich schonet, d. h. aus Schonung für mich, mich nicht zum Märtyrer werden lassen wollt.

**) Sein ganzes Schreiben geht daher dahin, es den Römern auszureden, dass sie etwas zu seiner Befreiung thun. Sein Märtyrertod und mit ihm sein Christenthum hängt also ganz daran, ob es ihm gelingt, die Römer dazu zu überreden, und doch sagt er selbst in demselben Briefe, das Christenthum ist nicht ein Werk der Ueberredung, sondern der Grösse. Wo wäre also hier die Grösse einer auf sich selbst beruhenden, von der Aeusserlichkeit der Umstände unabhängigen christlichen Gesinnung?

ringste Ahnung, dass wenn sein Märtyrertod nicht im Willen Gottes läge, er nur um so mehr durch Ergebung in diesen Willen Gottes seine christliche Gesinnung bewähren würde. Er kennt nichts Höheres als den Heroismus des Märtyrertodes, und mit der ganzen Sinnlichkeit eines crassen Materialismus malt er sich die Scene desselben aus. Mit wahrer Lust und Wonne sieht er sich von den wilden Thieren zerfleischt und zermalmt. Je wilder und grimmiger sie ihn mit ihren Zähnen zerfleischen und zermalmen, ihn verschlingen und aufzehren, um so gewisser kommt er durch sie zu Gott. »Ueberlasset mich den Thieren, durch welche es mir vergönnt ist, Gottes theilhaftig zu werden. Ich bin ein Weizenkorn Gottes, und möge ich gemahlen werden durch die Zähne der Thiere, auf dass ich als reines Brod Gottes erfunden werde. Schmeichelt vielmehr den Thieren, damit sie mir ein Grab werden und nichts übrig lassen von meinem Leibe, auf dass wenn ich entschlafen bin, ich niemanden beschwerlich falle. Dann werde ich wahrhaftig ein Jünger Jesu Christi sein, wenn die Welt nicht einmal meine Leiche mehr sieht. Flehet den Herrn an für mich, auf dass ich durch diese Werkzeuge ein Opfer Gottes erfunden werde. Möchte ich doch der Thiere froh werden, die für mich in Bereitschaft gesetzt sind! und ich flehe, dass sie mich schnell verschlingen, nicht, wie sie bei Einigen gethan, aus Furcht mich nicht anrühren. Ja, und wenn sie es selbst nicht freiwillig thun wollen, so werde ich sie mit Gewalt dazu bringen. Verzeihet mir, was mir nützt, weiss ich selbst. Nichts weder Sichtbares noch Unsichtbares soll es mir missgönnen, damit ich Jesu Christi theilhaftig werde. Feuer und Kreuz und Aufstellung von Thieren, Umherwerfen der Gebeine, Zerhauen der Glieder, Zermalmen des ganzen Leibs, böse Plagen des Teufels mögen auf mich loskommen, damit ich nur Jesu Christi theilhaftig werde.« Wie wenn es für den Christen keinen andern Weg dazu gäbe, als die zerfleischenden und zermalmenden Zähne der wilden Thiere! Könnte eine solche Gesinnung irgend etwas Vorbildliches haben,

so könnte man nur wünschen, dass es nie an solchen Marter- und Würgscenen fehle, wie die römischen Thierschauspiele waren, weil man in ihnen das sicherste Mittel hätte, auf ächt christliche Weise aus der Welt zu Gott zu gelangen. Wo ist denn hier auch nur ein Funke der Gesinnung, mit welcher Jesus in seinem Leiden zu dem Vater fleht: *πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστι — πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ. — εἰ οὐ δύναται — γενηθήτω τὸ θέλημά σου.* Matth. 26, 39. 42. Oder, wenn man die Berufung auf das Beispiel Jesu nicht gelten lassen will, welchen Contrast bildet der rohe Märtyrerfanatismus und das unästhetische Pathos des christlichen Bischofs mit der edlen Seelenruhe und frommen Ergebung eines Sokrates! Man erwäge also wohl, was wir für unser Bild der apostolischen Zeit gewinnen, wenn es endlich so angestrengten Bemühungen noch gelingen sollte, die angeblichen Briefe des Ignatius der apostolischen Zeit als ein ächtes Erzeugniss ihres christlichen Geistes zu vindiciren.

Es soll nicht als Argument gegen die Aechtheit dieser Briefe geltend gemacht werden, dass sie einen Märtyrerheroismus zur Schau ausstellen, welcher wohl mehr dem Gebiete der Fiction als der geschichtlichen Wahrheit angehört. Es ist meine Absicht nicht, dem christlichen Märtyrerheroismus des zweiten Jahrhunderts seinen Ruhm irgendwie verdunkeln zu wollen, aber die Frage wird doch erlaubt sein, ob dieser Heroismus zu dieser Stärke, zu diesem ausgeprägten Charakter, wie er hier erscheint, zu einer Zeit sich schon ausgebildet haben konnte, in welcher die eigentlichen Verfolgungen noch nicht einmal ihren Anfang genommen hatten. Es führt uns diess aber nur auf die noch wichtigere Frage, wie es sich mit dem Factum verhält, das diese Briefe zu ihrer Voraussetzung haben. Aechte Briefe des Bischofs Ignatius können, wie sich von selbst versteht, diese Briefe nur sein, wenn sie ganz unter den Verhältnissen geschrieben sind, unter welchen sie auch nach dem Texte der syrischen Uebersetzung geschrieben worden sein sollen. Ignatius soll sie auf dem Wege nach

Rom geschrieben haben, als er um des Christennamens willen gefesselt, unter einer Begleitung römischer Soldaten aus Syrien zum Thierkampf nach Rom abgeführt wurde. Auf Befehl des Kaisers Trajan wäre demnach Ignatius wegen seines offenkundigen Bekenntnisses des Christenthums dazu verurtheilt worden, von Antiochien nach Rom gebracht und daselbst den wilden Thieren vorgeworfen zu werden. Ich habe schon längst meine Zweifel gegen die Wahrscheinlichkeit dieser angeblichen historischen Thatsache geäussert*), und muss auf dieser Ansicht um so mehr beharren, da seitdem auch Neander erklärt hat, dass er den Bericht von dem Märtyrertode des Bischofs Ignatius von Antiochien nicht für eine Urkunde aus dieser Zeit halten könne. »Wir erkennen den Kaiser Trajan in dieser Erzählung nicht, können daher nicht umhin, alles, was durch diese Urkunde berichtet wird, in Zweifel zu ziehen, wie dass schon unter dieser Regierung Christen den wilden Thieren sollen vorgeworfen worden sein **).« Das ganze Factum passt nicht in die Zeit, in welcher es geschehen sein soll. Das Hauptargument liegt in dem bekannten Schreiben des jüngern Plinius an den Kaiser Trajan. Wenn Plinius, nachdem er schon längere Zeit Statthalter in Bithynien gewesen war, in einer Provinz, in welcher die Zahl der Christen ziemlich bedeutend war, als die ersten Fälle einer gerichtlichen Anklage gegen Christen vorkamen, so wenig wusste, wie er sich in dieser Sache zu verhalten habe, dass er in der Verlegenheit, in welcher er sich befand, an den Kaiser selbst sich wandte, und sich von ihm eine besondere Instruction hierüber erbat, wie lässt sich denken, dass schon damals Proceduren gegen die Christen im Gange waren, wie die mit aller Publicität geschehene Abführung eines Bischofs von Antiochien nach Rom, um den wilden Thieren vorgeworfen zu werden? Von allem diesem soll Plinius, dessen

*) Man vergl. meine Abhandlung über den Ursprung des Episcopats. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1838. H. 3. S. 149 f.

**) Gesch. der chr. Rel. und Kirche, Bd. 1. N. 2. S. 172.

Provinz sogar der Transport berührt haben müsste, nichts gewusst haben. Nach der gewöhnlichen Annahme setzt man das Schreiben des Plinius in die spätern Regierungsjahre des Kaisers, etwa in das J. 110. Der Märtyrertod des Ignatius aber müsste, wenn einmal seinen Märtyreracten so viel Glauben geschenkt wird, nach denselben schon im J. 107 erfolgt sein. Ist schon so betrachtet das angebliche Factum unwahrscheinlich genug, so kann man noch weiter fragen, wie der Kaiser Trajan, selbst wenn er, was doch seine Antwort an Plinius kaum vermuthen lässt, sich veranlasst gesehen hätte, gegen die Christen mit Strenge, ja mit Grausamkeit zu verfahren und eine eigentliche Christenverfolgung zu befehlen, dazu gekommen sein sollte, den Bischof Ignatius von Antiochien zum Kampf mit den wilden Thieren nach Rom abführen zu lassen. Dass er ihn, wie Giesseler meint*), zur Hinrichtung nach Rom gesendet habe, theils um durch den Anblick desselben den Fanatismus der antiochenischen Christen nicht zu reizen, theils weil die langwierigen Beschwerden auf der Reise zur Hinrichtung am ersten noch eine Sinnesänderung bewirken konnten und der Abfall dieses Hauptes der Christen von den grössten Folgen hätte sein müssen, theils um durch den Anblick des Leidenden unterwegs die Christen zu schrecken, wäre doch gewiss kein wohl berechnetes, sondern im Gegentheil ein höchst unkluges und verkehrtes Verfahren gewesen. Hatte der Kaiser so grosse Ursache, den Fanatismus der antiochenischen Christen, die auch damals zu Anfang des zweiten Jahrhunderts noch keine so bedeutende Macht sein konnten, zu fürchten, wie hätte er dem Haupte dieser Christen gestatten sollen, als Agitator, wie Ignatius, als Verfasser der Briefe, offenbar in seinem ganzen Benehmen auf der Reise erscheint, durch ganz Kleinasien nach Rom zu ziehen, um ihn auf diesem Wege durch den steten Verkehr mit Glaubensgenossen, die seinen Märtyrerheroismus nur anfeuern

*) Lehrb. der Kirchengesch. 4. A. 1, 1. S. 138. Vergl. theol. Jahrb. 1845. S. 254.

konnten, zum Abfall von seinem christlichen Glauben zu bringen! Diess wäre doch das Unwahrscheinlichste, das sich in einem solchen Falle denken liesse. Können die Briefe ohne das historische Factum, das sie zu ihrer Grundlage haben, nicht für ächt gehalten werden, so hat noch besonders, selbst unter Voraussetzung des Factums, die ganze Situation, in welcher sie geschrieben worden sein sollen, so viel Unwahrscheinliches, dass auch in dieser Hinsicht das grösste Bedenken gegen ihre Aechtheit entstehen muss. Man stelle sich nur vor, während Ignatius an zehen Soldaten gefesselt, die, wie er selbst sagt, wie grimmige Leoparden durch Wohlthun nur noch wilder wurden, und schon die ganze Reise von Syrien nach Rom zu einem fortgehenden Thierkampf zu Wasser und Land, bei Tag und bei Nacht, machten, von Syrien nach Rom geführt wurde (Brief an die Römer c. 5.), soll er gleichwohl in dieser strengen Gefangenschaft und militärischen Bewachung volle Freiheit gehabt haben, Gesandtschaften von den asiatischen Gemeinden und Glückwünschungen zu seinem Märtyrerthum zu empfangen, und Briefe, wie die angeblichen sind, an verschiedene Personen und Gemeinden zu schreiben. Halten wir uns auch blos an die drei Briefe der syrischen Uebersetzung, die Sache verliert dadurch nichts von ihrer Unwahrscheinlichkeit, ob er drei oder sieben Briefe dieser Art geschrieben haben soll. Es finden nur, wenn wir die drei Briefe einzeln betrachten, bei jedem derselben noch besondere Schwierigkeiten statt. An Polykarp, den Bischof von Smyrna, soll Ignatius geschrieben haben zu einer Zeit, in welcher Polykarp aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht einmal Bischof von Smyrna war. Setzt man den Märtyrertod des Ignatius mit Hrn. Bunsen in das J. 107., den Märtyrertod des Polykarp in das J. 169., so müsste Polykarp 62 Jahre Bischof von Smyrna gewesen sein, und demnach diese Würde, wenn er, wie er selbst bei seinem Bekenntniss gesagt haben soll, 86 Jahre seinem Herrn Christus gedient hatte, schon in seinem 24sten Lebensjahr erhalten haben.

Ist diess wahrscheinlich? und wenn wir auch bei Polykarp einen ausserordentlichen Fall dieser Art annehmen, wie liesse sich weiter annehmen, dass der hochbejahrte Ignatius bei einer Veranlassung, wie die damalige war, einem so jungen Amtsbruder in specieller Beziehung auf ihn nichts anders zu sagen gewusst habe, als etwa die Worte: »strebe nach mehr Erkenntniss, als du hast, werde noch eifriger als du bist, werde klug wie eine Schlange«, worin freilich Hr. Bunsen eine ganz besonders väterliche Ermahnung des scheidenden Freundes erblicken zu dürfen meint. Der Brief an die Ephesier hat besonders das gegen sich, dass er, in der Person des an Ignatius abgeschickten Bischofs Onesimus eine jener Begrüssungsscenen vor Augen stellt, derer nach den sieben Briefen noch mehrere stattgefunden haben sollen. Wie lässt sich mit einer Lage, wie die damalige des gefesselten Ignatius gewesen sein soll, auch nur eine solcher Scenen zusammendenken, und wozu sollte Ignatius unmittelbar nach diesem feierlichen Begrüssungsact den Ephesiern in einem besondern Schreiben übersandt haben, was er ihnen doch ebenso gut durch ihren Bischof Onesimus mündlich zugehen lassen konnte. Was sodann noch den Brief an die Römer betrifft, so lässt sich auch bei diesem Brief kaum ein vernünftiger Zweck seiner Abfassung denken. Ignatius soll ihn kurze Zeit, ehe er selbst nach Rom kam, geschrieben haben, um den Römern aufs Ernstlichste vorzustellen, dass sie ihn doch ja nicht befreien sollen, wie wenn unter den damaligen Umständen, zu einer Zeit, in welcher gegen die Christen so strenge Verfolgungsmaassregeln ergriffen worden sein sollen, auch nur entfernt an die Möglichkeit eines solchen Versuchs hätte gedacht werden können!

Auf eine Untersuchung der historischen Wahrscheinlichkeit der Thatsache, welche die Briefe voraussetzen, hat sich Hr. Bunsen nicht eingelassen. Er hält sich in dieser Beziehung nur an die Frage, ob Ignatius römischer Bürger gewesen, worauf sich ihm die einfache Antwort ergibt, dass er, weil er zu den Thie-

ren verdammt wurde, kein römischer Bürger gewesen sei. Dafür hat er aus dem Briefe an die Römer noch einen eigenen Beweis beigebracht. Ignatius schreibt c. 4. den Römern: »Nicht wie Petrus und Paulus gebiete ich euch: jene waren Apostel, ich bin ein Verurtheilter: jene waren Freie, ich aber bin bis jetzt noch ein Knecht. Aber wenn ich leide, dann bin ich ein Freigelassener Jesu Christi, und werde in ihm auferstehen als ein Freier!« Diese Ausdrücke im bildlichen Sinne genommen, meint Hr. Bunsen, geben einen schiefen Sinn, welcher ganz des Verfälschers, keineswegs aber des uns urkundlich bekannten Ignatius würdig sei. Alles scheint ihm schön und schlagend zu werden, sobald wir annehmen, dass Ignatius hier die Niedrigkeit seines irdischen Standes dem freien Stande der beiden Apostel entgegenstelle, deren einer sogar römischer Bürger war, der andere entschieden ein Freigeborner. Es habe nichts Unmögliches anzunehmen, dass Ignatius, ein geborner Sklave, von seinem Herrn freigelassen worden, und dass man ihm nachher bei der Verfolgung seinen freien Stand streitig gemacht habe. Unmöglich ist diess an sich freilich nicht, aber welchen Werth können Vermuthungen haben, die auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich haben? Denn wer könnte diess in der genannten Stelle finden? Hat der Verfasser in jedem Falle darin einen schiefen Gegensatz gemacht, dass er den Aposteln sich als Verurtheilten gegenüberstellte, da die Apostel, wenn auch sie als Märtyrer gestorben sind, doch gleichfalls vorher verurtheilt werden mussten, so konnte er noch einen zweiten Gegensatz dieser Art machen, indem er den Aposteln gegenüber nur ein δοῦλος sein wollte. Wer kann glauben, dass er mit diesem Ausdruck sich als gebornen Sklaven habe bezeichnen wollen? Die Sache wird sogleich klar, sobald wir uns erinnern, dass der Verfasser des Briefs auch hier wieder eine Stelle aus 1. Cor. vor Augen hat. Wie der Apostel im Bewusstsein seiner Würde von sich sagt: οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; 1 Cor. 9, 1., so spricht der Verfasser unse-

rer Briefe das demuthsvolle Bewusstsein seines Unterschieds von den Aposteln dadurch aus, dass er sich die entgegengesetzten Prädicate beilegt, ohne auch mit dem Ausdruck δοῦλος etwas Anderes von sich aussagen zu wollen, als dass, wenn der Apostel sich einen Freien nenne, er sich selbst nur als einen Unfreien betrachten könne, der aber gleichwohl ein ἀπελεύθερος κυρίου (1 Cor. 7, 22.) werde *).

4. Die unächten Briefe.

Was Hr. Bunsen nach Beendigung seiner Kritik der drei von ihm für ächt gehaltenen Briefe zur Vergleichung der vier andern unächten noch weiter ausführt, kann nur dazu dienen, den Unterschied der beiden, hier einander entgegenstehenden Ansichten in ein um so helleres Licht zu setzen. Er kann diese vier Briefe nach Form, Zusammenhang und Inhalt nicht tief genug herabsetzen, und sieht in ihnen nur das Machwerk eines Lügenignatius, desselben, der auch schon die drei ächten verfälscht hat, und in den vier andern sich nun nur vollends in seiner Abgeschmacktheit und Unverschämtheit zu erkennen gibt. Es lässt sich sehr überzeugend nachweisen, dass diese Briefe nicht von dem angeblichen Bischof Ignatius geschrieben sein können, sondern einer spätern Zeit angehören. Hr. Bunsen konnte nur wiederholen, was längst von Andern gegen diese Briefe gesagt worden ist, eine ganz andere Frage aber ist, ob die beiden Theile, in welche diese Briefsammlung nach der Kritik des Hrn. Bunsen zer-

*) An die beiden Stellen in 1 Cor. erinnert später (S. 211) Hr. Bunsen selbst noch, und gibt dabei eine neue ebenso unwahrscheinliche Erklärung der obigen Stelle. Ignatius soll den jetzigen Stand der Apostel dem seinigen entgegenstellen: Jene sind Apostel (vollendete Jünger des Herrn), ich bin ein Verurtheilter, jene (als Vollendete) sind Freie (im christlichen Sinn), ich bin bis jetzt ein Sklave (des Fleisches und der Sünde) u. s. w. Es versteht sich von selbst, dass ἀπόστολος für sich, ohne irgend einen Beisatz nicht so genommen werden kann.

fällt, die drei angeblich ächten und die vier entschieden unächten, durch eine so grosse Kluft von einander getrennt sind. Einen so grossen Unterschied kann ich nicht finden, wenn ich auch von allen jenen Stellen absehe, welche der syrische Text nicht anerkennt. Es ist freilich ganz wahr und richtig, werden alle jene Stellen hinweggelassen, so wird der Inhalt kürzer, conciser, und weil allgemeiner, auch unanstössiger, es fehlen namentlich die stärksten der specifischen, auf die bischöfliche Gewalt sich beziehenden Stellen, die von jeher den Hauptverdachtsgrund gegen die Aechtheit der Briefe abgegeben haben. Auf der andern Seite aber gestehe man sich auch, dass der Inhalt nicht blos kürzer und conciser, sondern auch schroffer und abgerissener, nicht blos allgemeiner und unanstössiger, sondern auch matter und farbloser wird. Das muss man, wenn man nicht ungerecht sein will, diesen Briefen in ihrer bisherigen Gestalt lassen, es fehlt ihnen nicht an Farbe und Leben, es wird in ihnen eine bestimmte Idee sehr energisch durchgeführt, und sie machen überall den Eindruck eines nicht blos erkünstelten, sondern sehr ernstlich gemeinten Interesses, dessen tiefer gehende Wurzel in den Verhältnissen jener Zeit lag und sie selbst aus sich hervorgetrieben hat. Abstrahiren wir dagegen von allem, was ihnen diesen specifischen Charakter gibt, um uns ganz nur an das zu halten, was der syrische Text als ihren wesentlichen Inhalt stehen lässt, was bleibt uns anders übrig, als eine Reihe allgemeiner Sätze und Ermahnungen, deren grösstentheils moralischer Inhalt mitunter auch so nichtssagend und trivial ist, dass man nicht recht begreift, welches Interesse der Verfasser dieser Briefe, zumal in einer Lage, wie die angebliche des Ignatius gewesen wäre, gehabt haben soll, Briefe dieser Art mit solcher Wichtigkeit zu erlassen. Was aber dabei noch ganz besonders in Betracht kommt, ist diess, dass, so verschieden auch die Briefe des syrischen Textes von unsern bisherigen sein mögen, und so sehr man sich den Unterschied zwischen ächten Briefen des Bischofs Ignatius und

dem unächten Machwerk eines Verfälschers nicht gross genug denken zu können scheint, doch alle diese Briefe, in der einen wie in der andern Form, immer wieder in demselben Ideenkreise sich bewegen; es ist immer wieder derselbe Ausdruck und Styl, derselbe Grundton des Ganzen, und so überschwänglich und excentrisch der Inhalt dieser Briefe in so manchen Stellen zu sein scheint, es findet sich doch auch dafür in dem syrischen Texte immer wieder ein Anknüpfungspunct, von welchem aus sich recht gut begreifen lässt, wie sich derselbe Inhalt sowohl zu der einen als der andern Form gestaltet hat. Es lässt sich nicht verkennen, der Unterschied der beiden Gestalten der Briefe ist nicht sowohl ein materieller, als ein formeller, nicht sowohl ein qualitativer, als ein quantitativer. Will man daher aus der Vergleichung der beiden Gestalten dieser Briefe ein bestimmtes Resultat gewinnen, so kann die Frage nur so gestellt werden: Wo ist der innere ursprüngliche Punct, in welchem sich diese Briefe zu ihrer organischen Einheit zusammengeschlossen haben? Ist er in dem Allgemeinen zu suchen, auf das sich der syrische Text beschränkt, so dass das Specifische, Concrete, Individuelle, das die Briefe in dem bisherigen Text haben, nur als eine falsche Zugabe zu jenem Ursprünglichen anzusehen ist, oder kann das Specifische, Concrete, Individuelle von jenem Allgemeinen so wenig getrennt werden, dass das Letztere im Grunde nur als eine Abstraction aus dem Ersteren genommen werden kann? Von dem erstern Gesichtspunct aus argumentirt Hr. Bunsen so: »In allen Stellen, welche die syrische Handschrift nicht anerkennt, finden wir statt der gedrängten Kürze des Ignatius eine grosse Weitschweifigkeit, statt seiner Gedankenfülle in scharf begränzten, schroff hingestellten Aussprüchen eine rednerische Ausführung, bei welcher Wortreichthum und Gedankenarmuth uns in gleichem Grade unangenehm berühren.« »Sollten wir nun,« fährt Hr. Bunsen fort, »in den vier übrigen Briefen ebenfalls einen solchen Gegensatz finden zwischen gedrängten, scharf gedachten und scharf aus-

gesprochenen, eng in einander gefügten Sätzen einerseits, und weitschweifigen, lose zusammenhängenden Ausführungen auf der andern Seite, und sollten zweitens, jene als ignatianisch erscheinenden Stellen sich wohl zusammenhängend an einander schliessen, so würden wir trotz des ungünstigen Vorurtheils, welches die Nichtanerkennung dieser vier Briefe seitens der syrischen Handschrift in uns erwecken musste, auch in diesen Schreiben einen ächten ignatianischen Kern zu suchen und anzuerkennen haben, wenn er auch nicht urkundlich ausgeschieden werden könnte. Sollten dagegen diese Schreiben durchgängig nach Ausprägung und Verbindung der einzelnen Gedanken den Charakter zeigen, welchen wir in den eingeschobenen Stellen der drei ächten Briefe nicht umhin konnten, zu bemerken: sollten die verhältnissmässig bessern Stellen, welche sich etwa in ihnen finden, kein Ganzes ausmachen, also nicht den ächten Kern des Schreibens bilden können, alsdann werden wir offenbar diese sämmtlichen Briefe mit demselben Rechte für erdichtet erklären müssen, als wir in den ächten jene Stellen dort für eingeschoben erklärt haben. Sollte es sich ferner finden, dass dem Inhalte nach dieselbe Verwandtschaft besteht zwischen diesen vier Briefen und jenen eingeschobenen Stellen, welche sich hinsichtlich ihrer Fassung und Gedankenverbindung nachweisen lässt, so werden wir es als wahrscheinlich annehmen müssen, dass der Erdichter der vier Briefe kein anderer sei, als der Verfälscher der drei ächten.« Ist nicht diesem ganzen Raisonnement deutlich genug anzusehen, dass die Verschiedenheit der einen Briefe von den andern, so grosses Gewicht man auch auf sie legt, doch nur auf einen formellen Unterschied hinausläuft, dass die einen kürzer, gedrängter, allgemeiner enthalten, was in den andern ausführlicher, weitschweifiger, mannigfaltiger sich findet? Wie kann man daher, wenn man vom Allgemeinen zum Speciellen fortgeht, in dem Inhalt dieser Briefe einen so wesentlichen Unterschied erkennen, dass sie nur wie Aechtes und Unächtes, wie die Erzeugnisse ei-

nes ächt apostolischen Geistes und das Machwerk eines geistlosen Falsarius sich zu einander verhalten? Auf dasselbe Resultat kommt man, wenn man von dem Specifischen, Concreten des Inhalts dieser Briefe ausgeht, und das Allgemeine mit demselben zusammenhält. Man nehme die Stelle in dem Schreiben an die Gemeinde in Tralles, welche, wie Hr. Bunsen sagt, an Abgeschmacktheit und Unverschämtheit keiner andern nachsteht. »Wenn ihr,« heisst es a. a. O. c. 2., »euch dem Bischof unterwerft, gleichwie Jesu Christo, so erscheint ihr mir als solche, die nicht nach menschlicher Weise leben, sondern nach der Weise Christi, welcher für uns gestorben ist, damit ihr, an seinen Tod glaubend, dem Tode entfliehen möchtet. Es ist also nothwendig, dass, wie ihr auch thut, ihr nichts vornehmet ohne den Bischof, auch dem Presbyterium euch unterwerft, als den Aposteln Jesu Christi, unserer Hoffnung, in welcher wir mögen erfunden werden. Auch die, welche Diener (Diaconen) sind der Geheimnisse Jesu Christi, müssen suchen, auf alle Weise allen zu gefallen, denn sie sind nicht Diener von Speise und Trank, sondern Diener der Kirche Gottes, vor Vorwürfen müssen sie sich also hüten, wie vor dem Feuer. Gleichermaassen müssen auch alle die Diaconen verehren als ein Gebot Jesu Christi, und den Bischof wie Jesum Christum selbst, den Sohn des Vaters: die Aeltesten aber als einen Rath (Synedrium) Gottes und als eine Brüderschaft der Apostel. Ohne diese kann keine Kirche eine Kirche heissen. Dass ihr nun also denket, davon halte ich mich überzeugt: denn das Musterbild eurer Liebe habe ich empfangen und bewahre ich bei mir, in einem Bischof, dessen Gemüthsverfassung selbst eine Lehre ist, wie seine Sanftmuth eine Kraft; ich denke, auch die Gottlosen verehren ihn. Ich liebe euch und desshalb schone ich euer: ich könnte wohl stärker hierüber schreiben, aber ich habe desshalb geglaubt, es nicht thun zu müssen, damit ich, ein Verurtheilter, euch nicht scheine als ein Apostel zu gebieten.« Diese Stelle enthält unstreitig das Stärkste, was diese Briefe in hierarchischer

Beziehung aussprechen. Es wird geradezu gesagt, man müsse den Bischof wie Christus ehren. Hiemit vergleiche man nun die im syrischen Texte fehlende Stelle des Briefs an die Epheser c. 3. f.: »Jesus Christus ist die unzertrennliche Einheit eures Lebens, der Wille des Vaters, wie auch die Bischöfe der nach verschiedenen Gebieten abgegrenzte Wille Jesu Christi sind. Daher ziemt euch, dass ihr euch nach dem Willen des Bischofs richtet, was ihr auch thut. Denn euer ehrenwerthes, Gottes würdiges Presbyterium ist mit dem Bischof so harmonisch verknüpft, wie die Saiten mit der Cither. Desswegen wird in eurer Freimüthigkeit und einstimmigen Liebe Jesus Christus gesungen. Und als Einzelne bildet ihr einen Chor, damit ihr einstimmig in Eintracht, Gottes Lied empfangend in Einheit, mit Einer Stimme durch Jesus Christus dem Vater singet, damit er euch höre und erkenne, durch wen ihr recht handelt, als Glieder seines Sohns. Nützlich ist daher, dass ihr in untadelhafter Einheit seid, damit ihr auch stets Gottes theilhaftig seid. Denn wenn ich in kurzer Zeit in eine so vertraute, nicht menschliche, sondern geistige Verbindung mit eurem Bischof gekommen bin, wie viel mehr preise ich euch glücklich, die ihr an ihm hängt, wie die Kirche an Jesus Christus, und Jesus Christus am Vater, damit alles in Einheit einstimmig ist. Keiner irre: wenn einer nicht innerhalb des Altars ist, fehlt ihm das Brod Gottes. Wenn das Gebet des einen und des andern so viel vermag, um wie viel mehr das des Bischofs und der ganzen Gemeinde. Lassen wir uns daher angelegen sein, dem Bischof nicht zu widerstehen, damit wir Gott unterthan sind.« Diese Stelle sagt nicht mit denselben Worten, wie die erstere, dass man den Bischof wie Christus ehren soll, sagt sie aber nicht wesentlich dasselbe? Die Gemeinschaft mit Gott und Christus geht sosehr durch den Bischof hindurch, dass man ohne den Bischof auch Gott und Christus nicht haben kann. Wie kann man daher Christus verehren, ohne ihn vor allem im Bischof zu verehren? Gehen wir nun auch von dieser Stelle weiter zu

solchen fort, die blos im Texte der syrischen Handschrift enthalten sind, findet nicht auch hier wieder ein analoges Verhältniss statt? Der Ausdruck ist anders, die Ermahnung geht nicht ebenso in's Specielle, sie ist kürzer, allgemeiner gehalten, aber der Sache nach beruht sie ganz auf derselben Grundansicht. Oder ist denn, wenn auch schon in dem angeblichen Inhalt dieser Briefe so ernstlich eingeschärft wird, dass an der Einheit alles gelegen sei, dass es nichts besseres gebe, als Einheit, dass man auf den Bischof zu achten habe, damit Gott auch auf uns achte u. s. w. (man vgl. die schon früher angeführten Stellen), diess nicht von derselben Einheit zu verstehen, welche der Verfasser dieser Briefe als das Princip des hierarchischen Systems in dem Bischof anschaut, und wie nahe liegt daher der Schluss, dass ein Schriftsteller, welcher einmal im Sinne seiner Tendenz nach Einheit auch nur so viel sagen konnte, als jene Stellen im Briefe an Polykarp und in dem an die Epheser enthalten, ebenso gut auch noch weit mehr hätte sagen können, da alles, was sonst in diesen Briefen über die Macht und Würde des Bischofs gesagt wird, so stark auch einzelne Stellen lauten mögen, wesentlich nichts anderes ist, als die weitere Entwicklung und Ausführung der Idee der Einheit, welche dem Bewusstseyn des Verfassers dieser Briefe als die Grundanschauung, in welcher er lebt, überall vorschwebte? Hr. Bunsen freilich meint, die erbauliche Predigt im Epheserbrief über den Bischof, als das Ebenbild des Herrn, und über die Unterwerfung unter die Geistlichkeit, als Bedingung unserer Seligkeit, sei doch wohl etwas ganz anderes, und wenn Ignatius in dem Briefe an Polykarpus die Smyrnäer ermahne: »haltet an eurem Bischofe, damit Gott an euch halte«; oder, wenn er sich sein Theil wünsche im ewigen Leben mit denen, welche dem Bischof und den Aeltesten gehorchen. Diese Worte seien einfach eine Ermahnung zur Achtung der geistlichen Obrigkeit, in der Voraussetzung, dass sie nichts, was dem Worte Gottes zuwider sei, von der Gemeinde fordere zu glauben oder zu thun. In jenen Stellen

dagegen werde der Bischof an Gottes Statt gesetzt, der Gemeinde bleibe nichts übrig, als der Gehorsam gegen die Geistlichkeit, gerade wie die Glaubigen sich dem Herrn unterordnen sollen. Statt auf das Gewissen sich zu berufen, welches nach Paulus selbst den Heiden Gutes und Böses unterscheiden lehre, sollen die einzelnen Glaubigen und überhaupt Laienschaft nicht einmal sich vermessen, für sich allein irgend etwas Vernünftiges zu denken. O welche grauenvolle Auslegung der Worte des Herrn Joh. 6, 45.! ruft Hr. Bunsen aus. O welch' ein Rückfall von dem Glauben und dem Geiste des Petrus, welcher in der ersten evangelischen Predigt (Ap.Gesch. 2, 17 f.) mit ahndungsvoller Geisteskraft dem jungen Christenthum die Weissagung des ältesten Propheten aneignete, dass der Geist Gottes ausgegossen werden soll auf alles Fleisch! Der Ausspruch des falschen Ignatius sei nicht etwa der übertriebene Ausdruck einer weisen Ermahnung, nicht die Verallgemeinerung eines dort für eine bestimmte Gemeinde und Zeit gethanen Ausspruchs: nein, es sei die Verkehrung der durch ihr Gegentheil ausgetriebenen Wahrheit. — Eben diess ist es, was ich auf's Bestimmteste läugnen muss. Wo wäre denn ein solcher qualitativer Unterschied, dass in diesen Briefen auch wieder das Gegentheil dessen sich fände, was in so vielen Stellen behauptet wird? Ueberall ist ja nur der quantitative Unterschied eines Plus und Minus. Gilt einmal die Einheit so viel, dass es nichts besseres als sie gibt, so muss man sich auch schlechthin an sie halten, selbst mit Verzichtleistung auf den eigenen Vernunftgebrauch, und es ist nur die natürliche Consequenz aus dem Grundsatze der Einheit, wenn die Glaubigen ermahnt werden, Ep. ad Magn. c. 7: *ὥσπερ ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ, οὐδὲ διὰ τῶν ἀποστόλων, οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε. Μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν. Ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχὴ, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς, ἐν ἀγάπῃ ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ. Εἷς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, οὗ ἄμεινον οὐδὲν*

ἐστι. Gerade so heisst es auch schon in dem Briefe an Polykarp c. 1. nur kürzer und abstracter, aber ganz in demselben principiellen Sinne: τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον. Was wäre also hier so grauenvoll, wenn doch selbst in den stärksten Stellen dieser Briefe nichts anders geschieht, als dass mit der auch schon in einem der unverdächtigsten Abschnitte als Princip aufgestellten Einheit Ernst gemacht und aus ihr entwickelt wird, was in ihr wesentlich enthalten ist? Zeigt sich doch auch schon in dem Text der syrischen Handschrift darin dieselbe Anlage, wie in den übrigen Briefen, dass im Briefe an die Ephesier c. 1. der Bischof Onesimus nur dazu anwesend zu sein scheint, damit auch an seiner Person, als einem Bischof, der in unaussprechlicher Liebe ihr Bischof sei, und für welchen der, der ihnen verliehen habe, würdig zu sein, einen solchen Bischof zu haben, nicht genug gepriesen werden könne, das Festhalten an der Einheit, als dem Princip alles Heils, um so nachdrücklicher empfohlen werden kann. Wie spricht sich schon in einer solchen Stelle, in welcher auch schon der syrische Text ganz in den concreten Inhalt der übrigen Briefe hinüberspielt, das Princip der hierarchischen Grundanschauung aus, das als die leitende Idee durch alle diese Briefe hindurchgeht! Ueberhaupt wird man, je genauer man diese Briefe in ihren verschiedenen Formen vergleicht, sich nur um so mehr überzeugen müssen, wie vergeblich es ist, in ihnen einen bestimmten qualitativen Unterschied auffinden zu wollen, so dass sich mit gutem Grunde behaupten liesse, der eine Theil des Inhalts sei aus einem andern Geiste hervorgegangen, als der andere. Wo man auch den organischen Einheitspunct dieser Briefe suchen mag, es erscheint alles so gleichartig und verwandt, dass sich das Eine immer wieder aus dem Andern erklären lässt, und man nirgends einen Verfasser vor sich hat, der nicht das Eine so gut wie das Andere gesagt haben könnte. Man hat daher nur die Wahl, entweder die sämmtlichen Briefe auf die Rechnung eines spätern Schriftstellers zu bringen, oder

sie für das ächte Erzeugniss des noch im apostolischen Zeitalter lebenden Bischofs Ignatius zu halten. Ist nun das Letztere in keinem Falle möglich, da ja selbst der neueste Vertheidiger eines ächten Stammes ignatianischer Briefe nur um so entschiedener die übrigen fallen lassen zu müssen glaubt, so können wir nur bei der erstern Annahme stehen bleiben und es fragt sich daher nur noch, wie wir uns gleichwohl die in dem Texte der syrischen Uebersetzung vor uns liegende Erscheinung zu erklären haben. Wie könnten wir aber nach allem, was sich uns aus unserer bisherigen Untersuchung ergeben hat, mit der einfachen Antwort auf diese Frage in Verlegenheit sein? Können die Briefe des syrischen Textes von den Briefen, wie wir sie bisher hatten, nicht so getrennt werden, dass sie ein eigenes, für sich bestehendes, von einem ganz andern Schriftsteller verfasstes und einer ganz andern Zeit angehörendes Werk wären, wofür anders können wir sie halten, als für einen in irgend einer Absicht gemachten Auszug? Es ist schon bei der kritischen Behandlung der einzelnen Stellen gezeigt worden, wie sehr sie sich dazu eignen, für einen Auszug gehalten zu werden, und wie wenig sie, richtig erklärt, auch in ihrer kürzeren Fassung etwas wesentlich Anderes enthalten, als der bisherige Text. Für welchen Zweck und aus welcher Veranlassung nun auch ein solcher mehr nur die Hauptsätze in's Auge fassender Auszug gemacht worden sein mag, es kann uns nicht befremden, dass mit dem Texte dieser Briefe, welcher von Anfang an ziemlich beweglicher Natur gewesen zu sein scheint, auch diese Veränderung vorgenommen wurde. Die Anlage dieser Briefe brachte es mit sich, dass jeder derselben nur in einer andern Form und um denselben Inhalt auf eine neue Auctorität zu stützen, sich immer wieder in demselben Ideenkreise bewegte, es wurde an demselben Faden fortgesponnen, es konnte an Wiederholungen, Variationen nicht fehlen, und der Text dieser Briefe erhielt so gleichsam den natürlichen Trieb, sich zu erweitern. Wie leicht konnte nun aber dieser Tendenz

gegenüber auch die entgegengesetzte entstehen, den Inhalt dieser Briefe so viel möglich zu concentriren und in einem Auszuge in seine Hauptsätze zusammenzudrängen? Dass für eine solche, so zu sagen, epitomirende Edition dieser Briefe gerade die drei des syrischen Textes gewählt wurden, kann nur zur Unterstützung dieser Ansicht dienen. Der Brief an die Römer durfte nicht fehlen, da er die geschichtliche Grundlage dieser Briefe enthält, und uns den Helden derselben auf seinem Wege zum Märtyrertode zeigt, der Brief an die Epheser repräsentirt die sämmtlichen an die kleinasiatischen Gemeinden geschriebenen Briefe, und der Brief an Polykarp verdiente gleichfalls eine eigene Stelle, da er der einzige an eine einzelne Person gerichtete Brief in der Reihe dieser Briefe ist.

Dass die Briefe nicht aus einem besondern dogmatischen Interesse, namentlich nicht, wie Hr. Bunsen ausführlich untersucht, von einem Nestorianer der syrischen Kirche, in die kürzere Form, die sie im syrischen Texte haben, gebracht worden sind, lässt sich freilich sehr leicht beweisen. Dadurch ist aber die Annahme, dass sie dennoch ein Auszug sind, nicht widerlegt, sie können nichts anders sein, da die Vergleichung der beiden Texte, in den wichtigsten Stellen, in welchen sie differiren, trotz der entgegengesetzten Behauptung, dass die Einschiebungen des bisherigen Textes nur den natürlichen Zusammenhang und Styl der ignatianischen Darstellung unterbrechen, und in Form wie in Inhalt als Verfälschungen sich kund geben, eine augenscheinliche Abhängigkeit des kürzeren Textes von dem längern nicht verkennen lässt. Ich mache hier nur noch darauf aufmerksam, dass, wenn der Text der syrischen Handschrift, als der ursprüngliche, vor dem bisherigen einen so specifischen Werth hätte, es gewiss auch nicht an eigenthümlichen Lesarten in den schwierigeren Stellen würde fehlen können. Gerade diess aber ist so wenig der Fall, dass vielmehr auch in dieser Hinsicht der Vorzug auf der Seite des bisherigen Textes ist. Zu den schwierigsten

und unverständlichsten Stellen dieser Briefe gehören unstreitig die beiden einander verwandten Sätze des Briefs an die Eph., in welchen das Wort *περίψημα* sich findet. *Περίψημα ὑμῶν*, sagt Ignatius c. 8. *καὶ ἁγνίζωμαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας* und c. 18: *περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τῷ σαυρῷ*. Welchen Aufschluss gibt hierüber der Text der syrischen Handschrift? Er übersetzt in der ersten Stelle: *gaudeo in vobis et supplico propter vos Ephesios* u. s. w., und in der zweiten: *adorat spiritus meus crucem*. Hätte das Original dieser Uebersetzung gemäss gelautet, so liesse sich auf keine Weise erklären, wie hieraus die so eigenthümliche Lesart unseres Textes entstanden sein soll. Näher kann aber hier nichts liegen, als die Vermuthung, der syrische Uebersetzer habe sich so ausgedrückt, um nur im Allgemeinen den wahrscheinlichen Sinn der für ihn selbst unverständlichen Worte auszudrücken. Daher setzt er nicht einmal in den beiden Stellen dasselbe Wort für *περίψημα*. Sind diese Stellen nicht ein deutliches Kriterium der secundären Beschaffenheit des Textes der syrischen Uebersetzung? Dass sich dieselbe Wahrnehmung auch sonst noch machen lässt, zeigen die bisher behandelten Stellen. Es gibt im Grunde keine einzige Stelle, in welcher die Lesart des Textes durch Benützung der syrischen Uebersetzung mit Sicherheit und Evidenz hergestellt werden könnte.

Von allem, wodurch Hr. Bunsen seine kritische Hypothese zu begründen gesucht hat, möchte somit nur Eines bleiben. Er hält es, gewiss mit Recht, für eine sehr glückliche Entdeckung, dass der Betrüger, welcher dem falschen Ignatius jene vier Briefe untergeschoben hat, auch der Verfälscher des Textes seiner ächten Briefe ist. Ich glaube nur, man kann demselben Betrüger auch noch auf eine weitere Spur seines Betruges kommen, woraus sich auch jene Verfälschungen am einfachsten erklären, dass er nämlich bei jenen Briefen nicht blos, um sie zu verfälschen, seine Hand im Spiel gehabt, sondern sie, was freilich arg genug ist, sogar selbst geschrieben hat!

Zweiter Abschnitt.

Die Folgen der Entlarvung des falschen Ignatius.

Grosse Entdeckungen haben das Eigenthümliche, dass von dem Puncte aus, auf welchem sie unmittelbar eine neue Wahrheit an's Licht bringen, auch auf die damit zusammenhängenden Gebiete des menschlichen Wissens weit hinaus ein neues Licht sich verbreitet. Mit Recht geht daher auch Hr. Bunsen, im Bewusstsein der Wichtigkeit der von ihm gemachten Entdeckung, nachdem er die Unächtheit des gewöhnlichen Textes und der Aechtheit des seinigen dargethan und hiemit den rein kritischen Thatbestand festgestellt hat, zu der weitern Betrachtung fort, was aus demselben für die drei grossen hiebei betheiligten Fragen der ältesten Kirchengeschichte folge: die Entwicklung der Kirchenverfassung, die Geschichte der Lehre und die Bildung des neutestamentlichen Kanons, insofern nämlich diese drei Puncte in jenen Briefen sich abspiegeln. Diese Untersuchung sei, wie der Lohn der bisherigen Arbeit, so auch das Ziel der Kritik des hergestellten ignatianischen Textes selbst. Nur wenn das Ergebniss der kirchenhistorischen und dogmatischen Untersuchung mit dem der philologischen Kritik zusammenstimme, könne der Beweis der Aechtheit des Textes als ein vollendeter gelten. Bei einer Untersuchung der höhern Kritik müsse allerdings gefordert werden, dass man nachweise, wie die aufgestellte philologische Thatsache in die Reihe der geschichtlichen Entwicklung passe, deren Glied sie sei. Folgen wir daher Hrn. Bunsen auch in dieses weitere Feld seiner Untersuchung. Konnten wir auch bisher ihm noch nicht unsern Beifall schenken, vielleicht geht uns erst

durch die Resultate, die er uns vor Augen zu stellen weiss, das rechte Licht über die Grösse seiner Entdeckung auf.

1. Die Folgen der Entlarvung für die Geschichte der Verfassung der Kirche.

Hr. Bunsen wendet sich im ernsten Hinblick auf die ungeheuren Folgen, welche die Idee eines besondern Priesterthums der Geistlichkeit und eines besondern göttlichen Rechts der Bischöfe für die Kirche und die ganze Menschheit gehabt habe, zuerst der Frage nach der kirchlichen Verfassung zu. Er legt das grösste Gewicht darauf, dass in allen die kirchliche Verfassung betreffenden Stellen des N. T. noch kein bestimmter Unterschied zwischen Bischöfen und Aeltesten gemacht werde; dass gegen das Ende des ersten Jahrhunderts, als Clemens, der römische Bischof, sein Sendschreiben an die korinthische Gemeinde richtete, diese Gemeinde keinen Bischof besass, dass sie nie einen gehabt habe, sondern bisher durch ein Collegium von Aeltesten oder Vorstehern regiert worden sei, und dass Clemens, der Bischof von Rom, ihr auch nicht entfernt den Rath gegeben, trotz des trostlosen Zustandes, in welchen sie unter jener Verfassung verfallen war, dieselbe gegen eine bischöfliche zu vertauschen, sondern, dass er vielmehr ermahnt habe, zu dem Gehorsam gegen das Presbyterium zurückzukehren, dessen Rechte die Gemeinde durch die Ausstossung einiger seiner Mitglieder gröblich verletzt hatte; ferner, dass es, wie der Brief Polykarp's an die Philipper beweise, nicht allein am Ende des ersten, sondern auch gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch Gemeinden gegeben habe und zwar apostolische, vollkommen rechtglaubige und mit bischöflichen Gemeinden in Verbindung stehende, an deren Spitze noch, wie früher, ein Collegium der Aeltesten gestanden habe; ja, dass selbst die Christenheit des dritten Jahrhunderts noch nicht daran gedacht habe, dass eine Kirche den Geist Gottes nicht haben könne ohne Bischof, noch die Presbyter ohne bischöfliche

Weihe, noch ein Bischof ohne die Weihung von andern Bischöfen. Das Letztere soll unwidersprechlich eine der grossen Patriarchal-Kirchen des Alterthums, die Kirche von Alexandrien, beweisen, deren Verfassung in Betreff der Amtsgleichheit der Bischöfe und Presbyter Hr. Bunsen theils durch den dreizehnten Canon der Synode von Ancyra im J. 315. in Betreff der Chorepiscopen, theils durch die Angaben des Hieronymus und Eutychius in ein helleres Licht zu setzen sucht. Und die Folgerung hieraus wäre nun zu Gunsten der ignatianischen Briefe? »Dass wie der bisherige ignatische Text sich weder mit den heiligen Urkunden, noch mit den ächten Denkmälern der nächsten hundert Jahre vereinigen lässt, so die wiedergefundenen ächten Briefe des antiochenischen Märtyrers mit beiden im vollkommensten Einklang stehen« (S. 126). In den drei Briefen sei auch nicht ein Wort von einem levitischen Priesterthum und einem damit zusammenhängenden vorzüglichen Rechte des Bischofs insbesondere. Ignatius sei Bischof gewesen, und so Polykarp, an den er schrieb, so Onesimus, den er im Briefe an die Epheser als deren Bischof aufführe, und dass die Römer, an welche der dritte Brief gerichtet ist, am Anfang des zweiten Jahrhunderts einen Bischof hatten, werde wohl niemand in Frage stellen. Aber alle, die von den Episcopalisten so hundertmal angeführten Stellen über das göttliche Amt und Recht des Bischofs, als dessen, der an Christi Statt zu bestimmen habe, was als christliche Lehre zu glauben sei oder nicht, seien dem Verfälscher anheimgefallen. Auch dass die Apostel die Bischöfe eingesetzt, sage uns Ignatius nicht, noch weniger, dass sie ihre Nachfolger seien. Die einzige Stelle, welche hieher gehöre, sei jene im Briefe an Polykarp, worin es heisse: Auf den Bischof achtet, damit auch Gott auf euch achte. Meine Seele setze ich ein für die, welche untergeben sind dem Bischof, den Aeltesten, den Diaconen: möge mein Loos mit ihnen sein bei Gott! Der erste Theil dieser Stelle könne kein unbedingtes Gebot sein, sondern müsse

von einem Bischof und einer Gemeinde wie Polykarp und Smyrna verstanden werden, also unter der hier wohlbegründeten Voraussetzung des Ignatius, dass jener das reine Wort Gottes lehrte. Aber das Urtheil darüber nehme Ignatius einer solchen Gemeinde keineswegs aus der Hand, vielmehr indem er das Verhältniss zu dem Bischof unmittelbar mit dem zu Gott in Verbindung setze, werde es von ihm ausdrücklich auf das Gebiet des Gewissens, also des auf das Wort von Christus gestützten Glaubens gesetzt. Der zweite Theil des ignatianischen Ausspruchs sei ein allgemeiner. Er gehe, wie die apostolischen Briefe, von dem Bestehen einer christlichen Obrigkeit in den christlichen Gemeinden aus, als einer göttlichen und apostolischen Ordnung. Der Unterschied des Ignatius und der Apostel, deren Schüler er war, in der Bezeichnung dieser Obrigkeit sei nur dieser, dass er vor den Presbytern einen Vorsitzer derselben als Bischof aufführe, und diess beweise, dass in jenen Gemeinden die Sonderung der beiden Bezeichnungen vollständig stattgefunden habe. Im Wesentlichen also sage er dasselbe, was Paulus sage, wenn er die philippische Gemeinde also anrede: »den Glaubigen welche sind in Philippi, mit ihren Bischöfen und Aeltesten« (sollte heissen: Diaconen), »und seine Ermahnung gehe nicht weiter als die des Verfassers des Briefs an die Hebräer 13, 17« (S. 94 f.). Hält man diese Folgerungen mit den Prämissen zusammen, aus welchen sie gezogen sein sollen, so kann man sich nur wundern, wie Hr. Bunsen das gerade Gegentheil dessen, was in seinen Prämissen enthalten ist, als Folgerung aus ihnen aufstellen kann? Er rühmt es selbst an Rothe, dass er die wohlfeile Ausflucht als eine seiner unwürdige verschmäht habe, die Nichterwähnung eines Bischofs im Briefe Polykarps an die Philipper daraus zu erklären, dass der bischöfliche Stuhl in Philippi damals erledigt gewesen sei. Ist es viel besser, wenn Hr. Bunsen die so kategorisch lautende Einschärfung des Gehorsams gegen den Bischof im Briefe an Polykarp c. 6 in den Worten: *τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ*

θεὸς ὑμῖν· ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις, aus der so vortrefflichen Besetzung des bischöflichen Stuhls in Smyrna, wie sie damals in der Person Polykarps stattgefunden habe, zu erklären sucht? Es heisst ja ganz allgemein: τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε u. s. w., gerade so allgemein und kategorisch, wie überhaupt in diesen Briefen vom Bischof die Rede ist, sonst müsste man ja auch in andern Stellen dieser Briefe, in welchen in noch stärkeren Ausdrücken von der bischöflichen Gewalt die Rede ist, mit demselben Recht sagen dürfen, es sei das Gesagte nicht so streng und allgemein zu nehmen, es gelte nur von dem damaligen Bischof, zu welchem Ignatius ein ganz besonderes persönliches Vertrauen gehabt habe. Wer kann glauben, dass der Verfasser dieser Briefe seine Ermahnungen zum Gehorsam gegen den Bischof nur in diesem subjectiven und persönlichen Sinne gemeint habe? Ebenso keck ist die Behauptung, mit dem Verhältniss zu Gott werde das Verhältniss zum Bischof nur darum in Verbindung gesetzt, um das letztere zur Sache des Gewissens zu machen. Darf man um so gewisser sein, von Gott beachtet zu werden, je gewisser man auf den Bischof achtet, so ist das Erste, was schlechthin und unbedingt verlangt wird, der Gehorsam gegen den Bischof, und man darf daher auch nicht erst mit sich darüber zu Rathe gehen, ob man ihm gehorchen wolle oder nicht. Der Gehorsam gegen den Bischof ist die erste Pflicht, durch deren Beobachtung das Wohlgefallen Gottes bedingt ist. Schon in dem bisher Bemerkten ist Hr. Bunsen kein genauer Interpret seiner ignatianischen Briefe, die Hauptsache aber ist, dass er selbst das Moment der Frage, um welche es sich hier handelt, nicht scharf genug auffasst. Die Frage ist nicht, ob in den Briefen, welche Hr. Bunsen für ächt hält, ein levitisches Priesterthum mit allen jenen Bestimmungen, welche man in der Folge mit dem göttlichen Rechte des Episcopates verband, gelehrt werde, sondern ob in ihnen die Stellung des Bischofs zu den Presbytern dieselbe ist, wie in allen jenen Documenten,

auf welche sich Hr. Bunsen zum Beweise seiner Behauptung beruft, dass noch im Laufe des dritten Jahrhunderts zwischen den Bischöfen und Presbytern ein Verhältniss der Amtsgleichheit stattgefunden habe? Diese Frage muss entschieden verneint werden. Denn eben diess ist der charakteristische Unterschied zwischen diesen Briefen auch schon im syrischen Text und jenen andern Documenten, namentlich dem Brief des römischen Clemens, dass die Presbyter nicht als gleichberechtigt den Bischöfen zur Seite stehen, sondern der ἐπίσκοπος, von welchem ebendesswegen immer nur in der Einheit die Rede ist, für sich eine eigene Stufe bildet, auf welcher er schlechthin als der Erste den Presbytern und Diaconen voransteht. Es ist bemerkenswerth, wie Hr. Bunsen selbst diess nicht ganz in Abrede stellen kann, dagegen aber um so mehr sich bemüht, den wahren Sachverhalt durch künstlichen Schein zu verhüllen. Der Unterschied des Ignatius und der Apostel sei nur dieser, dass er vor den Presbytern einen Vorsteher derselben als Bischof aufführe, weil in jenen Gemeinden die Sonderung der beiden Bezeichnungen vollständig stattgefunden habe, wie wenn nicht eben diess den wesentlichsten Unterschied ausmachte, und die Sonderung der beiden Bezeichnungen ihren Grund eben darin hätte, dass der Bischof hier als eine ganz andere kirchliche Person erscheint! Nicht dasselbe ist es also, was Paulus sagt, wenn er die Glaubigen in Philippi mit ihren Bischöfen und Diaconen anredet, sondern das gerade Gegentheil. Werden ἐπίσκοποι und διάκονοι zusammengestellt, so sind die ἐπίσκοποι, wie sich von selbst versteht, dieselben Personen mit den πρεσβύτεροι, wird dagegen, wie diess bei Ignatius der Fall ist, der ἐπίσκοπος als der Eine den πρεσβύτεροι und διάκονοι schlechthin vorangestellt, so ist diess ein Verhältniss ganz anderer Art, nicht das Verhältniss der Gleichheit, sondern das der Unterordnung. Es ist völlig vergeblich, hier den richtigen Gesichtspunct verrücken zu wollen. Sagt Hr. Bunsen in demselben Zusammenhang weiter, Ignatius beziehe seine Ermahnung insbesondere auf

den Bischof als den verantwortlichen Vorsteher und desshalb sage er, die Gemeindeglieder sollen an ihrem Bischof halten, damit Gott an ihnen halte, sie sollen ihn nicht verlassen, so wie sie wünschen, dass Gott sie nicht verlassen möge, er sei nicht die christliche Obrigkeit, aber er stehe mit persönlichen Befugnissen an ihrer Spitze; wer sieht denn nicht, dass nur mit andern Worten hier immer wieder dasselbe gesagt wird, was zu klar vor Augen liegt, als dass es geläugnet werden könnte? Ist der Bischof der verantwortliche Vorsteher, der mit persönlichen Befugnissen an der Spitze der christlichen Obrigkeit Stehende, so ist er über die Presbyter so hinausgerückt, dass er eine ganz andere Person mit einem ganz andern Character ist, und so wenig ist von da noch ein weiter Schritt zu der Annahme, dass man dem Bischof gehorchen soll, ohne alle Rücksicht darauf, dass er den wahren Glauben lehre und nichts verordne, als was Gottes Wort gemäss sei, dass dieser Schritt vielmehr schon geschehen ist. Steht einmal der Bischof als der absolut Eine an der Spitze, so darf nur der Grundsatz, welchen Ignatius seinem Amtsbruder Polykarp für den Zweck, seine amtliche Stellung auf jede Weise geltend zu machen, empfiehlt: *τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς ἀδὲν ἄμεινον*, analysirt und in Anwendung gebracht werden, und man hat in ihm ein Princip, mit welchem das bischöfliche System in seiner ganzen Consequenz gegeben ist. Dass man ohne alle Rücksicht auf den wahren Glauben dem Bischof gehorchen soll, wird freilich hiemit nicht gesagt, aber wer wird denn auch sich beigehen lassen, dass ein Bischof nicht den wahren Glauben lehre? Indem man diesen Fall, als einen möglichen, sich gar nicht denkt, kann man ohne allen Vorbehalt die Ermahnung geben, dass man sich an den Bischof halten soll, weil nur in der Einheit mit dem Bischof, in dieser sichtbaren Einheit mit dem Bischof und seiner Kirche, alles Heil zu gewinnen sei.

Wenn daher Hr. Bunsen aus der kritischen Betrachtung der ächten Reste eines Clemens und Polykarp eine entschiedene

Bestätigung dessen zu gewinnen glaubt, was nach Austilgung aller als falsch erkannten Stellen seiner Briefe sich als Ansicht des Ignatius darstellt, und darin seine Kritik der ignatianischen Briefe ihre vollste Bestätigung auf dem Gebiet der Verfassungsgeschichte finden lassen will, so kann uns wohl kein Zweifel darüber sein, wie es sich mit dieser Bestätigung verhält. Halten wir uns auch nur an den Einen Brief des römischen Clemens, welcher unendlich grosse Unterschied zwischen Clemens und Ignatius, wenn der Eine nur von ἐπίσκοποι in der Mehrheit weiss, der Andere nur von einem ἐπίσκοπος in der Einheit! Wir können uns ganz füglich mit Hrn. Bunsen auf den Standpunct seiner drei Briefe stellen, die Sache ist ganz dieselbe, wir mögen es mit diesen drei Briefen oder mit den sämmtlichen sieben zu thun haben. Der entscheidende Schritt ist schon dadurch geschehen, dass man überhaupt einmal über die Mehrheit hinweg auf die Einheit gekommen ist; hat man also nur einmal den Einen an der Spitze des Ganzen, es hängt an dieser Einheit, als solcher, alles Andere. Es gibt ja nichts Besseres als die Einheit, wie könnte also auch nur entfernt an ἐπίσκοποι in der Mehrheit gedacht werden! So wenig ist daher der Thatbestand in Beziehung auf die Ansicht der apostolischen Männer jener Zeit, deren Schriften uns glaubwürdig überliefert sind, ihre vollkommene Uebereinstimmung mit Ignatius, dass vielmehr Clemens und Ignatius die Träger zweier ganz verschiedener Verfassungsformen der christlichen Kirche sind, und wenn nun zwischen beiden in Ansehung der Sache eine so grosse Verschiedenheit ist, wer kann glauben, dass sie demungeachtet in Ansehung der Zeit einander so nahe stehen? Ich habe schon in einer frühern Untersuchung *) dieses Moment gegen die Aechtheit der ignatianischen Briefe geltend gemacht; es hat freilich einen höhern Grad von Evidenz, wenn man die sieben Briefe zusammennimmt, aber es verliert nichts wesentlich

*) Ueber den Ursprung des Episc. S. 65 f.

von seiner Beweiskraft, wenn zunächst auch blos jene drei Briefe in Frage stehen. Wo hätten wir denn einen ἐπίσκοπος im Sinne des Ignatius, wenn weder Clemens noch Polykarp von einem solchen, schlechthin Einen Vorsteher etwas weiss, und wer anders, als ein Pseudoignatius könnte demnach diesen Grundsatz der ἕνωσις in verschiedenen Variationen zum Thema dieser Briefe gemacht haben?

Hiemit wäre die Verfassungsfrage im Grunde schon erledigt. Allein die tiefere Bedeutung der hier vorliegenden Frage schliesst sich jetzt erst auf. Nachdem Hr. Bunsen durch die Wegräumung der irrigen Meinungen und Voraussetzungen über die Bildung der Kirchenverfassung im zweiten Jahrhundert sich überhaupt einen offeneren Blick in die Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Verfassung verschafft hat, schickt er sich an, von dem gewonnenen Standpuncte aus die Gesammtentwicklung jener Verfassung nach ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung zu überschauen, um zum Schlusse Gott innig dafür zu danken, »dass er uns in unseren Tagen vergönnt hat, urkundlich zu erkennen, wie der edle Bischof und Märtyrer von Antiochien mit allen andern allgemeinen Lehrern der apostolischen Christenheit auf unserer Seite, d. h. auf der Seite des Geistes und der Freiheit stehe.« Dass es sich also um Dinge weltgeschichtlicher Bedeutung handelt, und der hergestellte Ignatius nun erst in vollem Glanze seiner weltgeschichtlichen Grösse sich uns darstellen wird, können wir hieraus deutlich sehen.

Den Theologen und Canonisten macht Hr. Bunsen in einer Stelle, welche in diesem Theile seiner Untersuchung unstreitig den Höhepunct seiner Betrachtung bildet, den schweren Vorwurf, ihre Schuld sei es vorzugsweise, dass die grosse menschliche Bedeutung des Episcopats schon lange nicht mehr verstanden werde, und nie zur vollen Entwicklung gelangt sei. Ihrem vereinten Bemühen sei es allmälig gelungen, das Christenthum und die Kirchengeschichte aus der Gesammtentwicklung des mensch-

lichen Geistes herauszusondern, und so dasjenige, was den Mittelpunct aller Ideen-Entwicklung in sich schliesst und darstellt, aller lebendigen Ideen der menschlichen Vernunft und Sittlichkeit baar und ledig zu machen. So sei es mit der grössten aller Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit, nach der Erscheinung der göttlichen Persönlichkeit von Christus, das heisst, mit der Kirche gegangen, namentlich mit den Ideen der Gemeinde und der Gemeindeämter, des Diaconats und des Presbyteriats. Es seien drei grosse Worte, welche einem tief christlichen Gemüthe und einem grossen Geiste entstammen, dass die Gemeinde ein Amt habe, und also die Menschheit durch sie das Amt freier Menschen, als Brüder zusammen zu wirken für das Reich des Guten und Wahren auf Erden: dass das Diaconat die Verherrlichung des Dienstes freier Menschen sei, und dass das den Aeltesten oder Bischöfen gegebene Amt der Seelsorge oder Seelenpflege seines Gleichen auf Erden nie gehabt. Man könne sagen, dass in diesen ersten Schöpfungen des göttlichen Geistes in der Menschheit die ganze spätere Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft bedingt und vorgebildet sei. So werde in der ersten Frucht göttlicher Liebe, welche aus dem Zusammenwirken von Amt und Gemeinde entsprossen, in dem Diaconate, die Freiheit der Menschen geübt als dienende Liebe: in derselben Zeit, wo die eiserne Faust des Despotismus den ganzen Erdkreis stärker und hoffnungsloser als je zu umklammern schien. Die Regierung der in einer Gemeinde vereinten christlichen Familien durch ihre Aelteste sei das Vorbild der freien bürgerlichen Gemeinde der Zukunft gewesen, und die germanischen Stände und Parlamente seien lange vorgebildet in den kirchlichen Synoden zu einer Zeit, wo es nicht mehr eine alte und noch keine neue Nation gab. Ebenso sei das wahre christliche Königthum vorgebildet im Bischof. Der Bischof sei die erste Verkörperung der Idee, dass die höchste Gewalt wesentlich die eines freien Gewissensrechts, und dass dieses Recht der Persönlichkeit nicht allein wohl verträglich sei

mit körperschaftlichem und gemeindlichem Rechte, sondern die Gewähr beider und die Krone des Ganzen. Diess scheine ebenso unläugbar, als dass die Idee der unbedingten Monarchie, und zwar aus göttlichem Rechte, sich lange schon im Papstthum ausgebildet habe, ehe sie in Philipp II. und Ludwig XIV. sich darstellte, und dass, wer die Reformation von 1517 nicht wollte, seine Rechnung mit der Revolution von 1789 abzumachen gehabt habe.

Es ist keine geringe Sache, sich in den Gedankenzusammenhang dieser inhaltsschweren Stelle hineinzufinden. Die höchste Gewalt und die höchste Gewissensfreiheit, kirchliche Synoden und germanische Stände und Parlamente, christliches Königthum und unbedingte Monarchie, Reformation und Revolution, wie hängt alles diess in der Idee des Episcopats zusammen? Der Episcopat, die grösste aller Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit seit Christus, und doch durch die Schuld der Theologen und Canonisten aus der Gesammtentwicklung des menschlichen Geistes herausgerissen! Wie ist es möglich, dass sie am Episcopat, an der Menschheit so Schweres verschuldet haben! Um über alle diese Puncte und in ihnen über die weltgeschichtliche Bedeutung des Episcopats sich zu verständigen, bleibt nichts anderes übrig, als vor allem zu fragen, was überhaupt der Episcopat ist. Und wie will man darüber anders in's Reine kommen, als auf dem geschichtlichen Wege, d. h. dadurch, dass man der geschichtlichen Entwicklung des Episcopats nachgeht, um sich aus ihr die Idee des Episcopats zu abstrahiren? Geht man aber der geschichtlichen Entwicklung des Episcopats nach, so versteht sich wieder von selbst, dass man sich nicht blos an die eine oder die andere Seite seiner Erscheinung halten darf, sondern nur aus allen Momenten seiner geschichtlichen Entwicklung zusammen sein wahres Wesen begreifen kann.

Hr. Bunsen theilt die Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Verfassung in drei grosse, obgleich in ihrer Dauer sehr verschie-

dene Zeiträume. Der erste Zeitraum geht von der Stiftung der Kirche bis zum Tode des Paulus, der zweite vom Tode des Paulus im J. 66 bis zum nicänischen Concil, der dritte vom nicänischen Concil bis zum tridentinischen, mit welchem eigentlich alle Entwicklung der Verfassung aufhöre und der starre Absolutismus der Geistlichkeit und des Papstthums die bewusste gesetzliche Form der alten Kirche werde. Bei dieser Eintheilung muss sogleich das grosse Missverhältniss der drei Perioden und der Mangel eines bestimmten Eintheilungsprincips auffallen. Sehen wir jedoch vorerst, wie Hr. Bunsen diese drei Perioden charakterisirt. In der ersten Periode entstehen erst örtliche Gemeinden, welche nach jüdischer Sitte Aelteste an der Spitze haben. Als besonderes Moment, als zweite Stufe der Entwicklung der Verfassung im ersten, ausschliesslich apostolischen Zeitalter, hebt Hr. Bunsen die Lebenslänglichkeit des Amtes der Aeltesten hervor, was sich jedoch nur auf die unsichere, ja sogar sehr unwahrscheinliche Vermuthung gründet, es sei in der Stelle des Briefs des römischen Clemens c. 44., in welcher die Handschrift hat: ἐπινομὴν ἔδωκαν, zu lesen ἐπιμονὴν ἔδωκαν, und das Wort ἐπιμονὴ in der Bedeutung Lebenslänglichkeit zu nehmen *). Im zweiten Zeitraum steht den Gemeinden, ausser der Körperschaft der Aeltesten, und über denselben, ein Einzelner vor. Den Beweis dafür findet Hr. Bunsen in dem Engel der Apokalypse 1, 20. 2, 1. f., welcher der Bischof des spätern kirchlichen Sprachgebrauchs sei, die erste und in diesem Zeitraum noch einzeln stehende Erscheinung des kirchlichen Bischofs. Welche willkührliche Deutung, und wie viel wird gleichwohl darauf gebaut! Weil also die johanneischen Bischöfe in Kleinasien die Apostolicität (d. h. die Lebenslänglich-

*) Vgl. die Abh. über den Ursprung des Episc. S. 56. Die Stelle des Clemens sagt offenbar nur, die Apostel haben noch eine solche Verfügung getroffen, eine solche gesetzliche Bestimmung gegeben. Der Begriff der Lebenslänglichkeit wäre wohl jedenfalls nicht durch ἐπιμονὴ, sondern durch διαμονὴ ausgedrückt.

keit) mit ihren Brüdern, den Presbytern in der übrigen christlichen Welt, theilten und beide mit der Gemeinde wirkten, so dürfen wir dreist behaupten, dass die Falschheit, ja Unmöglichkeit der Annahme der apostolischen Ursprünglichkeit des kirchlichen Bischofsthums vollständig nachweisbar sei. Es sei jetzt (wie wenn noch niemand vor Hrn. Bunsen die ursprüngliche Identität der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι behauptet und bewiesen hätte!) ohne allen Widerstreit der Zeugen klar, erstlich dass die bischöfliche Verfassung die jüngere sei, und zweitens, dass sie in ihrer ursprünglichen Gestalt etwas ganz Anderes gewesen sei, als was sie allmählig und besonders seit Cyprian, Constantin und Nicäa geworden sei. Ebenso bestimmt lasse sich drittens sagen, dass die Bischöfe nicht im Gegensatze der Aeltesten oder in einem andern Sinne, oder in einem andern Grade, als diese die Nachfolger der Apostel waren. Noch weniger könne man viertens sagen, dass der Bischof den Beruf erhalten, die Gemeinde zu beherrschen statt der Apostel. Am allerwenigsten dürfe man endlich sagen, dass die Bischöfe ein priesterliches Vorrecht erhalten haben. Mit einem Worte: die sogenannte apostolische Folge in geschichtlich bischöflichen Kirchen sei eine gänzlich unbegründete Erdichtung. Auf der andern Seite fällt aber doch in diesem Zeitraum noch in die Zeit Polykarps der entschiedene Sieg der bischöflichen Verfassung in der christlichen Welt: Irenäus und Tertullian kennen nur bischöflich regierte Kirchen. In dem dritten Zeitraum war die Synode in Nicäa der Wendepunct, von welchem an die Kirchenverfassung durch ihre innere Verweltlichung und die daraus hervorgehende Versetzung und Verderbung der Grundideen von Gemeinde und Kirche, von Opfer und Priester gänzlich verändert wurde. Die Idee des levitischen Priesterthums der Geistlichkeit habe sich bald mit reissender Gewalt ausgebreitet. Die Bischöfe haben die Frucht des Untergangs der Gemeinderechte gegenüber der Geistlichkeit geerndtet, und der Papst in Rom mit den übrigen Patriarchen die Früchte der bischöflichen Hoheitsrechte.

Was ist demnach nach dieser Skizzirung seiner Geschichte der Episcopat? Diess möchte auch so sehr schwer zu sagen sein. Hr. Bunsen's Auffassung des Episcopats leidet in mehrfacher Hinsicht an grosser Unklarheit. Völlig unklar ist 1) das Wesen des Episcopats überhaupt. Der Episcopat ist von Anfang an die innere Verweltlichung der Kirchenverfassung und die Vernichtung der Rechte der Gemeinden, und doch ist er auch wieder etwas sehr Grosses und Herrliches. »Wohl war die Einführung des apostolischen Episcopats eine wichtige, eine zeitgemässe und eine weltgeschichtliche Erscheinung. Die reine Persönlichkeit erschien auf der Erde erst in und durch Christus. Das Recht der Persönlichkeit im gemeinsamen christlichen Leben offenbart sich zuerst in den Aposteln, und zwar ganz besonders im grossen Apostel der Heiden, in Paulus. Mit der Aufstellung eines Bischofs in der Gemeinde wird diese grosse Idee unabhängig gemacht von dem Leben der Apostel, sie wird verallgemeinert, und dringt in das Leben der einzelnen Gemeinden ein, als ein organisches Element dieses Gemeindelebens« (S. 131). Der Episcopat wäre demnach die Fortsetzung der Persönlichkeit der Apostel in ihrem Verhältniss zu den Gemeinden. 2) Wenn sich dem Episcopat von Anfang an so viel Schlimmes angehängt hat, dass es wesentlich mit ihm zusammenzugehören scheint, wie war es überhaupt möglich, dass sich der Episcopat auf eine für die Kirche so verderbliche Weise gestaltete? Hr. Bunsen sagt (S. 129): »Die ganze Idee einer durch die Folge von Bischöfen bedingten Gültigkeit des Amtes und Rechtmässigkeit der Kirche und ihrer Handlungen ist nach unserer Ueberzeugung eine jüdisch heidnische Ketzerei, und eine solche Knechtung des Geistes widerstreitet auf's Entschiedenste dem Evangelium und den Aposteln; ja die Annahme einer solchen, als einer geschichtlichen Möglichkeit, scheint uns bereits ein Sinken des christlichen Bewusstseins, und den Untergang der Grundbegriffe von Priesterthum und Kirche vorauszusetzen«. Dabei ist nur zu bedenken, dass alles,

was Hr. Bunsen als eine Ketzerei bezeichnet, von Anfang an zum Episcopat gehörte, und so wesentlich mit ihm zusammenhängt, dass es davon nicht getrennt werden kann. 3) Nicht einmal darüber erhält man eine klare Vorstellung, was der eigentliche Anfang des Episcopats war. Hr. Bunsen lässt den Episcopat mit den Engeln der Apokalypse beginnen, und bemerkt dabei: »der johanneische Bischof war kein Rückschritt zu dem jüdischen Chalifat, oder einem Hohepriesterthum, welches ohne Einwirkung der Heidenchristen sich in Jerusalem gebildet haben würde, wo wirklich dem Jacobus sein Bruder Simeon folgte, als nächster Verwandter von Jesus. Das ächte Bischofthum ist den Heidenchristen entsprossen und von ihnen fortgebildet« (wie diess mit dem durchaus judaisirenden Standpunct und Character der Apokalypse zu vereinigen ist, ist gleichfalls völlig unklar). »Es ist das an keinen Stamm gebundene Amt der freien Persönlichkeit, neben welchem ein berechtigter Rath und eine freie Gemeinde steht. Es ist die Gewähr der Fortdauer des Rechts einer freien regierenden Persönlichkeit, welche zuerst nur schien bestimmt zu sein, sich in den Aposteln darzustellen: es ist die Morgenröthe des freien und verfassungsmässigen germanischen Königthums, mit der Verschiedenheit des Gebietes der Liebe und des Rechts, der kirchlichen und der staatlichen Verhältnisse«. Da, wie Hr. Bunsen ausdrücklich sagt, die johanneischen Bischöfe noch ganz Brüder der Presbyter waren, so müssen demnach auch die Presbyter dasselbe Recht einer freien regierenden Persönlichkeit in sich dargestellt haben, wie die Bischöfe. War aber diess der Fall, so waren sie eben noch keine Bischöfe im eigentlichen Sinn, denn Hr. Bunsen rechnet selbst zum Bischofthum auch wieder wesentlich diess, dass Einer regiert. »Die bischöfliche Verfassung ist die jüngere« (S. 129). »Als Polykarp starb, war der Sieg der bischöflichen Verfassung in der christlichen Welt bereits entschieden, wie denn allenthalben die Regierung durch einen Einzelnen sich in den Zeiten der Gefahr als die rettende

zeigt und leicht festsetzt« (S. 134). Es ist klar, dass, wenn Einer regiert, von einem Amte der freien Persönlichkeit, das die Persönlichkeit Anderer mit gleichem Rechte neben sich bestehen lässt, nicht mehr die Rede sein kann, man kann überhaupt nicht mehr sagen, der Episcopat sei die freie Persönlichkeit, sondern nur die schlechthin überwiegende Persönlichkeit eines Einzelnen. Entweder ist also der Episcopat überhaupt nichts Apostolisches im Sinne des Hrn. Bunsen, oder wenn er etwas Apostolisches sein soll, darf man sich auch daran nicht stossen, dass er von Anfang an war, was in der Folge zu seinem eigenthümlichen Wesen gehörte. Endlich ist Hr. Bunsen 4) auch über die Stellung des Ignatius zu diesen Verfassungsverhältnissen nicht im Klaren. Ignatius soll auf der Seite des Geistes und der Freiheit stehen, weil ihm ein levitisches Priesterthum völlig fremd sei, und alles, was den Episcopat als ein ausschliesslich göttliches Recht darstellt, nicht dem wahren, sondern nur dem falschen Ignatius angehört. Wenn sich nun aber zwischen den beiden Verfassungsformen, von welchen hier die Rede ist, nur entweder um Gleichstellung oder Unterordnung der Presbyter handeln kann, und der wesentliche Unterschied eben daran hängt, dass überhaupt Einer regiert und mit überwiegendem Anschen an der Spitze des Ganzen steht, so steht Ignatius nicht auf der Seite des Geistes und der Freiheit, sondern auf der entgegengesetzten, da auch in den angeblich ächten Briefen von einer gleichen Berechtigung der Presbyter mit den Bischöfen nicht die geringste Spur sich findet, sondern auch schon hier Einheit, Unterordnung, unbedingte Anschliessung an den Bischof, das allgemeine Loosungswort der Zeit ist.

Das Ungeschichtliche dieser Auffassung ist die Voraussetzung, die ihr zu Grunde liegt, dass eine geschichtliche Erscheinung, welche, wie der Episcopat, eine so reiche Entwicklungsgeschichte hat, von Anfang an nur einen ihrer Idee widersprechenden geschichtlichen Verlauf gehabt haben soll. Man denke sich nur,

was der Episcopat wäre, wenn er schon seit dem nicänischen Concil nichts anders gewesen wäre, als er nach der Ansicht des Hrn. Bunsen gewesen sein soll, wenn seine ganze Geschichte sich in drei Perioden so theilte, dass er in der ersten noch gar nicht existirt hätte, und in der zweiten nur dazu hervorgetreten wäre, um in der dritten schon mit dem nicänischen Concil beginnenden das zu sein, was er seiner Idee nach nicht sein sollte, ein reines Erzeugniss des hierarchischen Geistes, das nur die Verweltlichung der Kirche und die Unterdrückung der Rechte der Gemeinden und der Einzelnen zur Folge haben konnte. Diese Ansicht gehört gar zu sehr einem Standpunct protestantischer Geschichtsbetrachtung an, auf welchem man das protestantische Interesse in dem Grade um so besser zu wahren glaubt, je negativer man sich gegen alles, was katholisch heisst, verhält. Nach der confessionellen Stellung des Einzelnen zur Gegenwart sieht man auch in dem geschichtlich Gegebenen dieselben subjectiven Parteiverhältnisse und Parteiinteressen, und nach einer ächt dualistischen Anschauungsweise theilt sich bis in die fernste Vergangenheit alles in Katholicismus und Protestantismus, wie in Wahrheit und Irrthum, in Licht und Finsterniss, in schroffe, unvermittelte, schlechthin einander ausschliessende Gegensätze. Man sollte nun aber doch endlich, wenigstens auf protestantischer Seite, über eine Geschichtsbetrachtung hinweggekommen sein, welche in ihren schlechthin verneinenden Gegensätzen eine gleich grosse Einseitigkeit für den Protestanten, wie für den Katholiken ist. So lange man über Katholicismus und Papstthum nichts anders zu sagen weiss, als nur diess, dass alles, was in diese Kategorie gehört, das gerade Gegentheil dessen ist, was der Protestant für das wahre Wesen des Christenthums halten muss, weiss man ja nur, was es nicht ist, nicht aber, was es ist, wie sollten aber Erscheinungen, welche lange Zeiträume der Geschichte mit ihrer überwiegenden Macht beherrscht haben, nicht auch ihre positive Bedeutung in sich selbst haben, und nur nach

dem negativen Verhältniss, in welchem sie zu dem Standpunct einer spätern Zeit stehen, zu beurtheilen sein? Je höher der Protestant auf dem Standpunct seines protestantischen Bewusstseins zu stehen glaubt, um so geneigter sollte er sein, wenigstens so viel am Katholicismus anzuerkennen, dass er die nothwendige Voraussetzung war, unter welcher erst das protestantische Prinzip hervortreten und zu seiner geschichtlichen Bedeutung gelangen konnte. Gibt man aber auch nur so viel zu, so ist ebendamit auch schon anerkannt, dass der Katholicismus und alles, was mit ihm zusammenhängt, seine eigene geschichtliche Berechtigung hat, dass er nicht blos dazu da ist, um vom Protestantismus schlechthin negirt zu werden, sondern dasselbe Recht der geschichtlichen Existenz für sich anzusprechen hat, wie der Protestantismus, weil er so gut wie dieser das Recht seiner Zeit für sich hatte, und zu seiner vollen geschichtlichen Erscheinung nicht hätte gelangen können, wenn er nicht stark und mächtig genug gewesen wäre, das herrschende Bewusstsein der Zeit, in welcher er hervortrat, mit seinem Inhalt zu erfüllen und zu durchdringen. Was ist daher natürlicher, als die Forderung, dass wir, was der Katholicismus seinem wahren Wesen nach ist, nicht nach dem Standpunct unseres Zeitbewusstseins, sondern nur nach dem Standpunct des Bewusstseins der Zeit, welcher er selbst angehört, beurtheilen? Stellen wir uns nur auf den Standpunct unseres Zeitbewusstseins, so ist eine solche Betrachtung auch nur eine rein subjective, in welcher das geschichtlich Gegebene auf die subjectiven Ansichten und Interessen der Gegenwart, in welcher wir, als das Subject der geschichtlichen Betrachtung, stehen, bezogen wird, während doch die wahre geschichtliche Betrachtung nur darin bestehen kann, dass man sich in den objectiven Gang der Sache selbst versetzt, in welchem ganz unabhängig von allen subjectiven Beziehungen zu uns in der Reihe der geschichtlichen Erscheinungen das Eine immer wieder die nothwendige Bedingung, Voraussetzung und Vermittlung des Andern

ist, nichts sich schlechthin ausschliesst, sondern alles auch wieder ein wesentliches Moment derselben durch das Ganze hindurchgehenden immanenten geschichtlichen Bewegung ist.

Warum will man nun, wenn wir von diesem Gesichtspunct aus das Wesen des Episcopats auffassen, in jedem Schritte, welchen er zur Realisirung seiner Idee that, nur etwas schlechthin Verneinendes sehen, einen Widerspruch mit einer Idee, welche zwar jetzt für uns Protestanten ein wesentliches Moment unsers protestantischen Bewusstseins ist, für das Bewusstsein der Zeit aber, in welcher der Episcopat entstand und sich ausbildete, sehr fern liegen musste? Man höre nur, wie Hr. Bunsen sich hierüber vernehmen lässt: »Mit Ignatius und mit allen Blutzeugen und Lehrern der ersten Jahrhunderte, steht das wieder erwachende christliche Gefühl der Menschheit in seiner unverkennbaren Mehrheit entschieden jenem hierarchischen System entgegen, welches durch Trug und Verfälschung mit dem Namen und Worte des Ignatius sich geschmückt hat. Was auch immer das Verdienst der Priesterkirchen um die Erziehung des Menschengeschlechts, namentlich des germanischen, in den Tagen der Kindheit unserer jetzigen Weltordnung gewesen ist: was auch immer noch von frommem Glauben und christlicher Gesinnung unter dem Schutze des mündig gewordenen Staates und der blutig erworbenen bürgerlichen Freiheit in der romanischen Menschheit leben mag — mit Flammenschrift ist es doch eingeschrieben in die Jahrbücher der Weltgeschichte, dass diese Verfassung noch mehr Unglauben als Aberglauben erzeugt, und noch mehr Gottesläugnung als Blutgerüste und Scheiterhaufen hervorgebracht hat«. So mögen wir und selbst wir nur von einem sehr einseitigen protestantischen Gesichtspunct aus urtheilen, aber hat denn die alte Kirche selbst von ihrem Episcopat die Vorstellung gehabt, dass er Unglauben und Gottesläugnung erzeugt habe, und wer möchte es ihr verargen, dass sie keine so schlimme Meinung von ihm gehabt hat? Wie hätte sie sonst mit so unbedingtem Vertrauen sich ihm hin-

geben und ihm den Weg zu einer so grossen geschichtlichen Bedeutung öffnen können? Ist hier nicht klar, dass nur wir es sind, die so urtheilen, weil der Episcopat, wenn wir unsern streng protestantischen Maasstab an ihn anlegen, so Vieles an sich hat, was uns mit der ächt evangelischen Wahrheit nicht zusammenzustimmen scheint? Aber wer wird denn in allem, was unserm protestantischen Bewusstsein nicht vollkommen adäquat ist, nur Unglauben und Gottesläugnung sehen wollen? Man sollte kaum glauben, dass ein Mann von einer so universellen Bildung, wie Hr. Bunsen, die ganze Entwicklungsgeschichte des christlichen Episcopats aus einem so einseitigen Gesichtspunct auffassen kann? Welches finstere Gemälde rollt er vor unsern Augen auf, wenn er in demselben Zusammenhang seiner Schilderung der Kirche der alten und mittleren Zeit weiter sagt: »Als der Weltherrscher selbst sich zum Christenthum bekannte, da war das Leben in ihm selbst schon im Sinken begriffen und der Verweltlichung anheimgefallen, aus welcher es die Menschheit zu erheben den göttlichen Beruf hatte. Im nächsten Jahrhundert treten die Germanen auf, aber die jugendliche Rohheit des Volks verführte die Geistlichkeit zur Unterjochung ihres Geistes. Die Geistlichkeit unterjochte die Völker und die Regierungen. Durch ihre eigenen Grundsätze von Priesterschaft und Kirche geräth sie selbst allmählig mehr und mehr in die Herrschaft eines Einzigen. Von nun an umklammerte die Herrschaft Roms mit hemmendem und zerstörendem Triebe das naturwüchsige Leben, die Familie und den Staat« u. s. w. Wie wenig ist doch mit allen solchen, von einem so subjectiven Pathos eingegebenen Declamationen, deren Thema so oft schon insbesondere Papstthum und Katholicismus gewesen sind, der geschichtlichen Wahrheit gedient! Welche Vorstellung müssten wir uns von dem Christenthum und dem in ihm wirkenden göttlichen Princip machen, wenn es seinen Verlauf durch die lange Reihe der Jahrhunderte nur dazu genommen hätte, um so viel Lug und Trug aus sich zu erzeugen, alle jene

düstern Gräuel einer die Menschheit knechtenden Priesterherrschaft, die man mit Flammenschrift in die Jahrbücher der Weltgeschichte geschrieben sehen will, wenn es zu allen Zeiten immer nur einzelne Individuen und Menschenklassen in ihrer Hand gehabt hätten, die Menschheit um ihre edelsten Güter zu betrügen, und der ganzen Entwicklungsgeschichte des Christenthums nach ihren particulären Interessen diese bestimmte Richtung zu geben. Hat die Menschheit sich als williges Werkzeug zu diesen Zwecken einer Priesterherrschaft hingegeben, so hätte sie in jedem Falle ein solches Schicksal verdient, hat sie sich aber so willig dazu hingegeben, so wird es wohl auch nur ihr eigenes geistiges Bedürfniss gewesen sein, sich in einem solchen Zustand zu befinden, und unser Mitleiden mit ihren Leiden und Drangsalen dürfte schon darum als ein sehr überflüssiges erscheinen. In welchem ganz andern Lichte stellt sich uns aber überhaupt dieses düstere Gemälde sogleich dar, sobald wir nur nicht meinen, überall wo wir nicht den unmittelbaren Reflex unseres eigenen Bewusstseins sehen, könne nur Nacht und Dunkel herrschen, und die Menschheit habe in der langen Dauer ihrer weltgeschichtlichen Arbeit da nur umsonst gearbeitet, wo wir die Früchte, in deren Besitz wir den höchsten Werth unseres Daseins zu setzen gewohnt sind, noch nicht im hellen Tageslichte vor uns liegen sehen.

Um also nur auf den heiligen Ignatius keinen Schatten jener Episcopatsideen, deren traurige Herrschaft leider schon so früh ihren Anfang nimmt, fallen zu lassen, mussten alle jene, wie wir gesehen haben, oft nur zu gut gemeinten Anstrengungen zur Herstellung des reinen Textes seiner Briefe gemacht werden, und, es kann nun »Gott nicht innig genug dafür gedankt werden, dass er uns in unsern Tagen vergönnt hat, urkundlich zu erkennen, wie der edle Bischof und Märtyrer von Antiochien mit allen andern Lehrern der apostolischen Christenheit auf unserer Seite d. h. auf der Seite des Geistes und der Freiheit stehe«. Aber warum soll denn, darf hier doch gefragt werden, so unendlich viel daran ge-

legen sein, den edlen Bischof auf unserer Seite zu haben? Spricht sich hierin nicht eine Unfreiheit und Aengstlichkeit des Bewusstseins aus, von welcher der Protestant wenigstens sich frei wissen sollte? Was hätten wir denn zu fürchten, wenn er etwa von jenen Episcopatsideen, welche schon kurze Zeit nach ihm eine so gefährliche Macht gewonnen haben, auch schon etwas hätte verlauten lassen? Müssten wir uns etwa bedenken, sie so geradezu für Lug und Trug zu erklären, und ihnen ein um so grösseres Gewicht für unsere eigene Ueberzeugung einräumen, wenn sie auf seine Auctorität sich stützen könnten? Man kann doch gewiss aus keinem andern als dem rein geschichtlichen Interesse nach den Lehren und Grundsätzen eines Ignatius fragen, und es kann uns daher auch so gleichgültig als irgend etwas sein, ob er diess oder jenes gelehrt hat, wenn wir nur wissen, was er gelehrt hat. Das Eigenste aber ist, dass mit der so wohlgemeinten Sorge, den heiligen Ignatius von aller hierarchischen Befleckung rein zu waschen, nicht einmal ihm selbst sehr gedient sein kann. Es sind nur zwei Fälle möglich, wie er die Ehre seiner geschichtlichen Stellung behaupten kann: entweder hat er mit den seinen Namen führenden Briefen gar nichts zu thun, oder er hat sie alle zusammen als Verfasser auf seine Rechnung zu nehmen. Da nun das Letztere auch nach Hrn. Bunsen's Zugeständniss in keinem Falle möglich ist, so kommt nur der erstere Fall in Betracht; und es fragt sich demnach, was für den geschichtlichen Ruhm des Ignatius das Bessere ist, wenn er keinen dieser Briefe geschrieben hat, oder nur die drei, die ihm, nachdem ihm die Schuld der vier andern abgenommen ist, noch bleiben sollen. Nach meiner Meinung kann man sich nur für das Erstere entscheiden. Wir wissen dann freilich von Ignatius nichts weiter, als dass er Bischof in Antiochien war, und von seinem Märtyrerthum kann kaum noch die Rede sein, wenn der Brief an die Römer nicht von ihm, sondern nur von einem andern unter seinem Namen geschrieben ist. Aber sitzt denn auch in dem Falle, wenn er der

Verfasser dieses Briefs ist, die Märtyrerkrone so fest auf seinem Haupte, da dieser Brief doch nur eine von ihm selbst auf seinen Märtyrertod gehaltene Lobrede wäre, und zwar, wie natürlich, auf den erst bevorstehenden, von welchem wir nicht wissen, ob und wie er ihn erstanden hat. Was aber den auf den Episcopat sich beziehenden Inhalt dieser Briefe betrifft, so erwäge man nur, wie die Sache steht. Hat Ignatius wirklich hierüber nichts Anderes gesagt, als was die drei Briefe nach dem von Hrn. Bunsen hergestellten Text und noch überdiess nach der Erklärung, welche Hr. Bunsen den fraglichen Stellen gibt, enthalten, wie sehr steht der wahre Ignatius an politischem Scharfblick und an geschichtlicher Bedeutung gegen den falschen zurück! Der wahre Ignatius hätte, wie Hr. Bunsen ihn auffasst, eine Verfassung der Kirche empfohlen, welche schon damals nicht mehr viel zu bedeuten hatte, und schon im Uebergang in eine andere begriffen war, der falsche Ignatius dagegen hat seine Zeit weit besser verstanden, er hat gewusst, was ihr Bedürfniss war und was in ihrem Schoosse lag, er hat zuerst mit aller Klarheit und Entschiedenheit die Idee ausgesprochen, welche sich seitdem immer vollständiger realisirte, und viele Jahrhunderte hindurch das Princip des herrschenden hierarchischen Systems war. Wer kann läugnen, dass diess der wahre Stand der Sache ist? Lassen wir uns auch den Bunsen'schen Theilungsvorschlag gefallen, so mag es zwar für die Verehrer des heiligen Ignatius von besonderem Interesse sein, aus dem Wenigen, wofür er noch verantwortlich bleibt, zu sehen, was er über die wichtigste Frage der Zeit gesagt oder nicht gesagt hat, das bessere Theil aber hätte sich auch so der falsche Ignatius erwählt. Seine vier Briefe nebst den Stellen, welche er noch in den Inhalt der drei ächten hineinzubringen gewusst hat, bleiben gleichwohl, so ungern man es auch sehen mag, das Programm einer neuen höchstwichtigen Periode der Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche und stehen an geschichtlicher Bedeutung unendlich weit über dem matten, farblosen, im Ganzen

sehr unerheblichen Inhalt der drei ächten Briefe. Wir freilich, die wir auch in der Kritik von persönlichen Rücksichten nicht lassen können, und immer gewohnt sind, die Person über die Sache zu stellen, halten uns nun um so mehr daran, dass der Verfasser dieser Briefe eben doch nur ein Betrüger mit einer falschen Waare, der Lügenignatius, der Verfälscher des lauteren Inhalts der ächten Briefe ist, und können uns nicht genug darüber ereifern, dass ein solcher Falsarius es wagen konnte, den Namen des heiligen Ignatius zu einem so unheiligen Zwecke zu missbrauchen. Was würden wir doch geben, wenn es uns nur wenigstens gelänge, dem Namen des schlauen Betrügers, welcher der Welt einen so schlimmen Betrug gespielt hat, auf die Spur zu kommen! Aber der falsche Ignatius hat auch hierin seine Rolle sich sehr gut ausgedacht. Wie wenn er uns selbst hiemit hätte sagen wollen, es komme ja nicht auf den Namen, sondern nur auf die Sache an, er habe nicht in seinem persönlichen Interesse, sondern nur im allgemeinen Interesse seiner Zeit seine Briefe geschrieben, hat er lieber auf den Ruhm seines Namens verzichtet und ebendamit auch uns die Freude der Befriedigung einer so unschuldigen Wissbegierde missgönnt. Er selbst aber steht darum nur um so grösser vor uns, da er mit dem ihm zunächst stehenden Pseudoclemens in eine Reihe mit andern pseudonymen Schriftstellern zu stehen kommt, in welcher er mit Pseudodionysius und Pseudoisidorus das gleiche Schicksal getheilt hat, der Welt nur als Betrüger zu gelten.

In der That darf Pseudoignatius nur mit diesen beiden, Pseudodionysius und Pseudoisidorus, zusammengenannt werden, um sogleich daran zu erinnern, wie an diesen Namen die ganze Entwicklungsgeschichte der Verfassung der christlichen Kirche vor der Reformation hängt, welche in ihren drei, durch diese Namen bezeichneten Perioden einen ganz andern Verlauf genommen hat, als in den von Hrn. Bunsen ihr vorgeschriebenen. Pseudoignatius hat zuerst klar und bestimmt ausgesprochen, was der Episcopat

seiner Idee nach wesentlich ist. Er ist wesentlich eine geistliche Leitung, in welcher der unbedingten Auctorität, mit welcher Einer, als Vorsteher, an der Spitze einer glaubigen Gemeinschaft steht, ein gleich unbedingtes Vertrauen von Seiten der Untergebenen entspricht. Der Episcopat ist wesentlich ein Pietätsverhältniss derselben Art, wie das Verhältniss der Glaubigen zu Christus, der ersten christlichen Gemeinden zu den Aposteln, als ihren Stiftern und geistlichen Vätern. Was der Apostel Paulus 2 Cor. 12, 2 den Corinthiern schreibt: ἡρμοσάμην ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ, drückt auch die ursprüngliche Episcopats-Idee aus. Das Verhältniss, in welchem Christus als der ἐπίσκοπος zu den Glaubigen steht, soll durch einen ihn in sichtbarer Gestalt repräsentirenden, in seiner Person dieses Band knüpfenden und erhaltenden Vorsteher vermittelt werden. Der Episcopat ist daher seiner ursprünglichen Idee nach wesentlich die Fortsetzung desselben Verhältnisses, in welchem Christus selbst und die Apostel, als seine unmittelbaren Stellvertreter, zu den Glaubigen standen. Wie kann man sich wundern, dass die Gemeinden in diese Form der Verfassung sich so willig hineinbegaben und in ihr ein ihrem christlichen Bewusstsein entsprechendes Pietätsverhältniss erkannten? Dass dieses Verhältniss, in welchem die Gemeinden zu ihrem Bischof, wie die Schaafe zu dem Hirten, die Kinder zu dem Vater sich verhielten, eine geistige Bevormundung, oder wohl gar eine Knechtung des freien Geistes war, daran dachte damals noch niemand, aus dem einfachen Grunde, weil man sich das Verhältniss zu Christus anders, als in dieser Form der Vermittlung durch die Gemeinde und ihren Vorsteher gar nicht denken konnte, und dem Bewusstsein dieser ältesten, so zu sagen, noch patriarchalischen Zeit nichts ferner lag, als die Reflexion über die Nothwendigkeit einer Abgrenzung gegenseitiger Rechte. Wenn man sich auch das Menschliche dieser Vermittlung nicht verbergen konnte, so war man nur um so mehr darauf bedacht, über das Individuelle hinwegzu-

sehen, und es unter den Gesichtspunct einer allgemeinen, das Einzelne zum Allgemeinen aufhebenden Anschauungsform zu stellen. Dass der Bischof, als Nachfolger Christi und der Apostel, der lebendige Träger der von Christus und den Aposteln ausgegangenen Tradition ist, in deren Idee der Einzelne sich als das Organ eines über das Individuelle übergreifenden Gesammtbewusstseins weiss, ist der principielle Gedanke des Episcopats, und die ganze Entwicklung desselben, während der ersten Periode, ist nur die Realisirung dieses Grundgedankens nach seinen verschiedenen Beziehungen. Wie die Hauptidee der ersten Periode der Bischof als Nachfolger und Stellvertreter Christi und der Apostel ist, so ist die der zweiten das hierarchische System in seiner, alle Stufen zur Einheit verknüpfenden, das Unterste mit dem Obersten vermittelnden Gliederung. Wenn auch der Areopagite Dionysius in die Organisation der kirchlichen Hierarchie sich nicht weiter einliess, so hat er doch in den verschiedenen Ordnungen seiner himmlischen und irdischen Hierarchie das von der Idee der Hierarchie und eines hierarchischen Systems tief durchdrungene Bewusstsein der Zeit, die Grundanschauung, nach welcher auch die kirchliche Hierarchie in ihren Würdeträgern sich gestaltete, in der Form einer ausgebildeten Theorie am bestimmtesten ausgesprochen. Was in der ersten Periode der Bischof als Einheit für sich ist, in der zweiten die Hierarchie als System, ist in der dritten, deren Repräsentant der falsche Isidor ist, der an der Spitze des Systems stehende, den ganzen Organismus in seiner Person zusammenfassende Eine Bischof, der *episcopus universalis ecclesiae*, dessen von Pseudoisidor auf ihren bestimmten Ausdruck gebrachte Idee das Papstthum in sich realisirt hat, so wenig aber erst mit Hülfe des argen Betrugs, welchen der falsche Isidor mit seinen untergeschobenen Schriften der Welt gespielt haben soll, dass wir vielmehr in allen diesen pseudonymen Schriften nur ausgesprochen sehen können, was das Bewusstsein jener Zeiten längst als seinen innersten Gedanken in sich hatte. In die-

sen verschiedenen Perioden hat der Episcopat die substanzielle Idee, die ihm von Anfang an zu Grunde lag, die Idee einer geistigen Leitung, einer souveränen Autorität, welcher der Einzelne in der Einheit des Ganzen sich unbedingt unterwerfen muss, immer vollständiger, concreter und grossartiger durchgeführt. Hat die Reformation dieses System gebrochen, so geschah es desswegen, weil die vom Episcopat bevormundete, nun aber zum Bewusstsein ihrer Bevormundung gekommene Menschheit ebendamit auch ihrer Bevormundung entwachsen war. Der im Laufe der Zeit mehr und mehr fühlbar gewordene Druck der Fessel gab auch die Kraft, sie zu zerreissen, solange aber ihr Druck noch nicht einmal fühlbar geworden und zum Bewusstsein gekommen war, war auch die Fessel noch keine Fessel, sondern nur das gewohnte Band eines natürlichen Verhältnisses, eine aus einem geistigen Bedürfniss hervorgegangene geistige Leitung, keine Knechtung des freien Geistes.

Im Hinblick auf diese Entwicklung des Episcopats sollte man denken, es könne kein Zweifel darüber sein, dass er mit der Reformation wenigstens in der durch den Protestantismus mündig gewordenen Menschheit seinen Lauf vollendet habe, und dieser Anfang einer der geistlichen Bevormundung entwachsenen Periode der Menschheit müsse um so freudiger von einem Geschichtsforscher begrüsst werden, welcher in dem langen Zeitraum, den der Episcopat schon vom nicänischen Concil an durchlaufen, die traurigste Verirrung in Unglauben und Gottesläugnung, als die Frucht des Episcopats, mit Flammenschrift in die Jahrbücher der Weltgeschichte eingeschrieben sieht. Allein hierin täuscht man sich sehr. Wo man die völlige Abschaffung des Episcopats als das Loosungswort einer neuen Entwicklungsperiode erwartet, spricht Hr. Bunsen von einer Wiederbelebung und Herstellung des kirchlichen Verfassungslebens, die nach unveränderlichen göttlichen Gesetzen von demselben innersten Gebiet ausgehe, von welchem das Verderben der Verfassung ausgegangen sei. Die Mög-

lichkeit hiezu sei durch die Reformation gegeben worden, und Hr. Bunsen beruft sich darauf, anderwärts angedeutet zu haben, was er über die dadurch bedingte, bisherige und künftige Entwicklung der Verfassung zu denken und zu sagen sich genöthigt sehe. Unterdessen stöhne und seufze und jammere die Kirche Christi in den zerstreuten Häuflein der Glaubigen über den Erdkreis. Denn alle Kirchenregierungen, Trümmer der dargestellten apostolischen Verfassung, liegen schwer erkrankt danieder. Wie? die Kirche Christi soll stöhnen und seufzen und jammern, nachdem sie von einem System befreit ist, dessen Druck sie schwer genug empfunden hat? Sie stöhnt und seufzt und jammert nur da, wo man die Gestalt einer schon ausgelebten Periode ihr wieder aufdringen will, und das Unmögliche von ihr verlangt, in eine Form des Bewusstseins zurückzugehen, für die sie jeden Anknüpfungspunct in sich verloren hat. Wie kann Hr. Bunsen zu denen gehören, die eine so unnatürliche Forderung machen? Wie kann er seinen Ignatius mit allen Blutzeugen und Lehrern der ersten Jahrhunderte dafür aufrufen, dass das wieder erwachende christliche Gefühl der Menschheit in seiner unverkennbaren Mehrheit entschieden jenem hierarchischen System entgegenstehe, welches durch Trug und Verfälschung mit dem Namen und Worte des Ignatius sich geschmückt habe, und doch von der Herstellung der Episcopalverfassung alles Heil der Menschheit erwarten! Es ist bekannt, dass Hr. Bunsen in seiner Verfassung der Kirche der Zukunft sogar schon den detaillirten Plan zur Organisation einer neuen deutschen Episcopalkirche entworfen hat. Eben daran will er uns hier selbst erinnern. Aber es ist nun hier auch leicht zu sehen, auf welchen falschen geschichtlichen Voraussetzungen diese Episcopalideen beruhen. Eine Episcopalverfassung, wie sie Hr. Bunsen zum Trost für die stöhnende Kirche Christi unter der lebhaftesten Protestation gegen alles Hierarchische, das man in ihr finden möchte, herstellen will, hat es nie gegeben. Zum Episcopat gehörte von Anfang an wesentlich das Recht einer souverainen geist-

lichen Leitung und Bevormundung, welchem auf der Seite der Laien nur die Pflicht unbedingten Vertrauens und eines schlechthin sich hingebenden Gehorsams entsprechen konnte. Wer in die Episcopalverfassung das Heil der Kirche setzen zu müssen glaubt, darf sich nicht weigern, auch das Hierarchische, das aus ihr hervorgegangen, und wie es von Anfang an dazu gehörte, so auch als wesentliches Element mit ihr verbunden ist, dazu zu nehmen. Es geschah daher gewiss mit einem sehr richtigen Takt, dass unsere Reformatoren, als sie das Wesen der alten Episcopalgewalt mit den Grundsätzen der protestantischen Kirche unvereinbar erkannten, auch den Namen nicht mehr haben wollten. Bischöfe im eigentlichen Sinne schienen ihnen innerhalb der protestantischen Kirche keine Stelle finden zu können, weil sich ihnen bei der Untersuchung der verschiedenen Elemente, die in der Episcopalgewalt vereinigt waren, deutlich genug zeigte, nicht nur wie viel Fremdartiges mit ihr verbunden war, sondern auch wie wenig der Begriff der geistlichen Gewalt selbst, die zum bischöflichen Amte gehört, mit dem Princip des Protestantismus sich vertrage. Bleibt von der alten Episcopalgewalt, als ihr eigentlich geistiges Element, nur das *ministerium verbi et sacramentorum* zurück, so werden die Befehlenden und Leitenden selbst nur Dienende und das Vermittelnde zwischen den Geistlichen und den übrigen Gliedern der Gemeinde ist nur das Wort, zu welchem jeder Einzelne in einem freien und unmittelbaren, keiner Vermittlung bedürfenden Verhältnisse steht, da alle Rechte der protestantischen Glaubens- und Gewissensfreiheit ihren Mittelpunkt eben darin haben, dass keiner zu glauben verpflichtet sein kann, was er nicht mit eigener freier Ueberzeugung als eine im Worte Gottes enthaltene Wahrheit anerkennen kann. Wo wäre demnach hier für eine souveräne geistliche Leitung und Bevormundung, wie sie zum Episcopat gehört, eine Stelle? Will man also die Sache nicht, so gebrauche man auch den mit der Sache eng genug verwachsenen Namen nicht, sonst ist nichts mehr zu befürch-

ten, als dass es, wenn man nur einmal den Namen hat, auch an der Sache selbst bald genug nicht fehlen wird. Es ist nichts irriger, als die Meinung, dass bei Institutionen dieser Art gerade das, was durch ihre ganze geschichtliche Entwicklung hindurch ihren constanten Charakter ausmacht, nur etwas Zufälliges und Unwesentliches sei, das man unbeschadet ihres substanziellen Wesens als ein blosses Accidens von ihnen trennen könne. Was wäre denn der Episcopat, wenn er nicht ein geistliches Regiment im eigentlichen Sinne ist? Episcopat, Hierarchie, absolut geistliche Auctorität sind wesentlich zusammengehörende Begriffe. Glaubt man aber etwa, dem Gefährlichen der Episcopalverfassung sei dadurch hinlänglich vorgebeugt, dass man nicht feierlich genug gegen die Voraussetzung protestiren kann, man wolle den Episcopat auf die anglicanische Theorie von der absoluten Nothwendigkeit der apostolischen Succession der Bischöfe gründen, so mag diess sehr gut gemeint sein, aber wer bürgt dafür, dass man, wenn man nur einmal den Episcopat hat, nicht auch die damit zusammengehörende apostolische Succession in irgend einer Form dazu bekommt? Sie muss ja nicht gerade an den materiellen Ritus der Ordination gebunden sein, sie kann auch auf geistige Weise, selbst durch das Gebet der Glaubigen, vermittelt gedacht werden, und es soll ja auch so nichts erwünschter sein, als der freundlich vermittelte Zusammenhang mit »geschichtlichen Bischöfen« d. h., mit solchen, die das Bewusstsein der apostolischen Succession ihrer bischöflichen Ordination in sich tragen zu dürfen glauben. Ebenso wenig möchte man sich dadurch beruhigt sehen, dass doch auch schon Kirchenlehrer, wie Irenäus und Tertullian, »bei aller Anhänglichkeit an die Episcopalverfassung mit apostolischer Salbung und Unbedingtheit von dem allgemeinen Priesterthum der Christen, diesem einzigen göttlichen Gegengift der dem natürlichen Menschen einwohnenden hierarchischen Richtung, dieser einzigen Schutzwehr gegen den Rückfall in das heidnische Priesterthum, oder den Levitismus des jüdischen Gesetzes geredet haben.« Ter-

tullian, der hier hauptsächlich in Betracht kommt, ist ja selbst in diesem Puncte nicht orthodox! Und wenn freilich die Idee des allgemeinen Priesterthums dem christlichen Bewusstsein nie ganz entschwinden konnte, so war es doch erst der Protestantismus, durch welchen diese Idee in ihrer tieferen Bedeutung so aufgefasst wurde, dass mit ihr die unbedingte Abhängigkeit von Priester-Auctorität, oder der Episcopat überhaupt, nicht zusammenbestehen kann. Man mache daher nur, wenn die in bischöflichen Angelegenheiten schon gemachten Erfahrungen noch mit neuen vermehrt werden sollen, auch diesen Versuch mit der Herstellung der Episcopalverfassung, und stelle protestantische Bischöfe als hochgestellte kirchliche Personen in den für sie entworfenen hierarchischen Organismus hinein, der an ihrem Namen hängende geistliche Absolutismus wird bald genug auch jetzt wieder das allgemeine Priesterthum als besonderes Privilegium an sich reissen, mit der protestantischen Denk- und Lehrfreiheit in einen noch unversöhnlicheren Zwiespalt kommen, und denen, die den Unterschied der Zeiten und Geistesformen so wenig zu erfassen wissen, nur die neue Lehre geben, wie vergeblich es ist, veraltete Formen zurückzurufen, ohne sie mit dem alten längst entflohenen Geiste beseelen zu können.

2. Die Folgen der Entlarvung in Betreff der Lehre und des Kanons.

Bei der Frage über die Verfassung der Kirche war es eine gewisse englische Schule (der Puseyismus, von Hrn. Bunsen auch die englische Romantik genannt), welcher Hr. Bunsen seinen hergestellten Ignatius entgegenhielt, bei der weiteren Frage über die Lehre und den Kanon ist es eine deutsche Schule, deren ebenso starke Vorurtheile zu beseitigen sind, damit der Bischof von Antiochien in seinem reinen Lichte erscheinen kann. Der antiochenische Blutzeuge tritt jetzt gegen „die neue Tübinger Schule“

schlechtern der folgenden Zeit nur als die Schuld eines theologischen Sündenfalls angerechnet werden, dass sie in der dogmatischen Unschuld jener glücklichen Zeit nicht beharren konnten? Das Ursprüngliche und Einfache ist ja auch das noch Unentwickelte und in seinem Mangel an aller schärferen Bestimmung Unvollkommene. Hat die folgende Zeit die schwere Aufgabe auf sich genommen, sich durch alle Gegensätze und Entwicklungsmomente des dogmatischen Bewusstseins hindurchzuarbeiten, so ist daraus nicht nur kein Vorwurf zu machen, sondern es muss sogar anerkannt werden, dass sie dadurch, trotz des Wustes ihrer Concilien und des Formalismus ihrer theologischen Systeme, auf welche geringschätzend zurückzusehen freilich weit leichter ist, als sie in der dialectischen Bewegung ihres Gedankens zu begreifen, einen Inhalt errungen hat, welcher sie in der Erkenntniss der christlichen Wahrheit weit über die Zeit eines Ignatius stellt. Genauer betrachtet ist ja aber nicht einmal die dogmatische Unschuld und apostolische Ursprünglichkeit jener Zeit eine so ausgemachte Sache. Ignatius denkt freilich in der Lehre von der Person Christi gar nicht an den Gegensatz, in welchem sich die byzantinischen Theologen bewegten. Er ist weder Athanasianer, noch Arianer, noch Sabellianer, aber dagegen, um es mit Einem Worte zu sagen, Patripassianer. Hr. Bunsen hebt es besonders hervor, dass in seinem Texte keine der Stellen sich finde, in welchen Christus unbedingt, ohne Beisatz, Gott genannt werde, wie in den Anfangsworten des Briefs an die Smyrnäer. Ein solcher Sprachgebrauch müsste (nach diesem kritischen Kanon verfährt Hr. Bunsen durchaus in seiner Herstellung des Ignatius) als nicht biblisch bei Ignatius höchst verdächtig vorkommen. Dagegen habe der ächte Ignatius nach seinem Texte in der Aufschrift des Briefs an die Epheser den Ausdruck: »nach dem Willen des Vaters Jesu Christi, unseres Gottes,« statt des bisherigen: »nach dem Willen des Vaters und Jesu Christi, unseres Gottes.« In ähnlicher Weise schliesse der Brief an die Römer im ächten

Texte mit den Worten: gehabt euch wohl bis zum Ende in der Ausdauer Jesu Christi, unseres Gottes. Hr. Bunsen gesteht, dass diese zweite Stelle unzweideutig sei. »Aber wer wollte, bei der Beschaffenheit des ignatianischen Textes ein ganzes System auf die Behauptung stützen, dass in ihnen die Worte über Christus nicht eingeschoben sein könnten? Solche Einschiebungen schlagender Worte aus spätern Begriffsreihen finden wir ja in den Ueberschriften aller dreier Briefe, wo der nachweislich spätere Beiname des Ignatius, wie im verfälschten Texte, steht.« Wenn nun auch Hr. Bunsen mit der in diesem Zusammenhang schlecht passenden Wendung fortfährt: man könne nur sagen, dass hier eine solche Einschaltung nicht wahrscheinlich sei, da der Ausdruck sich an den Ausruf des Apostels Thomas anschliesse u. s. w., so behauptet er doch entschieden die Einschiebung jener Worte, und dass der Ausdruck Gott von dem urkundlichen Texte des Ignatius nicht anerkannt werde. Welche Willkür der philologischen Kritik erlaubt sich aber hiemit auch hier wieder Hr. Bunsen! Weil ihm also der Ausdruck θεός von Christus für seine Hypothese der Aechtheit des syrischen Textes ebenso unbequem ist, wie der Beiname des Ignatius θεοφόρος, muss das Eine wie das Andere ein blosses Einschiebsel sein! Darin wird ihm kein unbefangener Kritiker beistimmen können. Erwägt man die Sache genauer, so muss es nicht nur sehr auffallen, dass der syrische Text gerade in diesem von Christus gebrauchten Ausdruck mit unserem bisherigen zusammenstimmt, sondern es zeigt sich auch, dass diess keineswegs etwas Zufälliges ist. Es entspricht ganz der christologischen Anschauung, wie wir sie auch in dem syrischen Texte finden. Christus ist mit Gott, dem Vater, so unmittelbar Eins, dass dasselbe von Gott, wie von Christus, prädicirt werden kann. Die Hauptstelle über die Person Christi ist im Briefe an Polykarp c. 3.: »des über die Zeit Erhabenen harre, des Zeitlosen, des Unsichtbaren, dessen, der um unserer willen sichtbar geworden ist, der nicht mit Händen zu betasten, des Leid-

losen, dessen, der um unserer willen gelitten, dessen, der auf alle Weise alles um unserer willen ertragen hat.“ Hr. Bunsen behauptet nun zwar, hier haben wir nicht allein das unmissverständliche Bekenntniss, sondern ein in speculative Gegensätze auslaufendes Bewusstsein der Logoslehre des johanneischen Evangeliums und ersten Sendschreibens, d. h. der Lehre von der eigenthümlichen und unbedingten Einwohnung des Logos, des göttlichen schaffenden Wortes in der Person des Menschen Jesus Christus; welches Recht hat aber Hr. Bunsen zu dieser Behauptung, wenn doch sonst in den Briefen des syrischen Textes nicht die geringste Spur der Logosidee sich zeigt? Es ist ein blosses Vorurtheil, zu meinen, das Verhältniss Gottes und Christi könne nicht anders als durch den johanneischen Logos vermittelt sein. Wer die Geschichte der Lehre von der Person Christi aus eigener Einsicht der Quellen kennt, weiss, wie wenig diess der Fall war. Wie Praxeas zwischen Vater und Sohn nur wie zwischen Geist und Fleisch unterschied, wie Noëtus von Smyrna, an welchen man hier ganz besonders erinnert wird, von Vater und Sohn als einem und demselben Subjecte sprach, τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον, καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον καὶ πάλιν αὖ παθητὸν καὶ θνητὸν, so haben wir auch in der genannten Stelle des ignatianischen Briefs dieselbe Anschauung. Es ist so irrig als etwas, bei dem ὑπὲρ καιρὸν, dem ἄχρονος, dem ἀόρατος, dem ἀψηλάφητος, dem ἀπαθὴς an den Logos denken zu wollen, alle diese Prädicate bezeichnen Gott den Vater, und wenn von dem ἀπαθὴς gesagt wird, er sei ὁ δὲ ἡμᾶς παθητὸς, ὁ κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείνας, so ist diess nichts anders, als das πάθος θεῦ im Briefe an die Römer c. 6. Dieses πάθος θεῦ hat zwar der syrische Text in dieser Stelle nicht, aber es bestätigt sich uns hier nur die schon oben gemachte Bemerkung, dass wenigstens in der, auch in den Briefen des syrischen Textes enthaltenen, christologischen Vorstellung kein Grund zu finden ist, warum nicht auch in ihnen wie in unserem Texte

von einem πάθος θεῦ sollte die Rede sein können. Es steht somit hier nur die Lesart des einen Textes gegen die des andern. Ganz aus derselben Anschauungsweise heraus heisst es im Briefe an die Epheser c. 19: παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου. Der syrische Text hat zwar statt θεῦ: υἱῦ, und für Hrn. Bunsen ist es entschieden, dass nur das letztere die ursprüngliche Lesart ist. Ich muss diess aus dem Grunde bezweifeln, weil überhaupt in diesen Briefen, auch in den vier übrigen, nie von einem υἱὸς die Rede ist, mit Ausnahme der einzigen Stelle im Briefe an die Magnesier c. 8., welche sich zugleich dadurch besonders bemerklich macht, dass in ihr der υἱὸς auch als λόγος ἀΐδιος Gottes prädicirt wird, wobei demnach die Vermuthung sehr nahe liegt, die Idee des mit dem λόγος identischen υἱὸς möchte erst später mit andern Veränderungen, die überhaupt diese Briefe erlitten haben, in sie hineingekommen sein. Zu der ursprünglichen Anschauung dieser Briefe passt die Idee eines solchen υἱὸς gar nicht, sondern wenn der mit Gott, dem Vater, identische Christus als Sohn vom Vater unterschieden werden soll, so kann der Sohn nicht das zur menschlichen Erscheinung sich bestimmende Subject sein, sondern nur das Menschliche dieser Erscheinung selbst. Der Sohn ist daher nur die menschliche Seite der Identität Gottes und Christi, und es ist daher nicht speciell von einem υἱὸς die Rede, weil dafür die gewöhnlicheren Ausdrücke κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, als gleichbedeutend gebraucht werden. Wie sehr die Vorstellung eines mit dem Logos identischen Sohns noch ausserhalb des Gesichtskreises des Verfassers dieser Briefe liegt, sehen wir aus der das Trinitätsverhältniss berührenden Stelle des Briefs an die Epheser c. 9., in welcher zu denselben gesagt wird: „Ihr thut alles in Christo Jesu, als die da zubereitet sind zum Baue Gottes, des Vaters, indem ihr in die Höhe gezogen werdet durch das Hebezeug Jesu Christi, welches ist das Kreuz, als Zugseiles sich erfreuend des heiligen Geistes.“ Man sieht, es ist hier dem Schriftsteller um die Trinitätsidee zu

thun, und doch spricht er auch hier von keinem Sohn, sondern nur von Jesus Christus, weil ihm an die Stelle des Sohnes sogleich das ἀνθρωπίνως φανερούμενον tritt, und der Mittelpunct dieser menschlichen Erscheinung ist ihm das Kreuz, wodurch wir wieder das πάθος θεῦ, oder die Identität des ἀπαθὴς und des παθητὸς erhalten.

Im Uebrigen ist der dogmatische Inhalt dieser Briefe, mit welchem Hr. Bunsen in seinen weitern Betrachtungen sich beschäftigt, und, was er selbst noch hierüber sagt, so unbedeutend, dass ich es für überflüssig halte, dabei weiter zu verweilen. Ich wende mich daher zu der weitern, den Kanon betreffenden Frage, zu der Betrachtung des Verhältnisses, in welches Hr. Bunsen seinen Ignatius zu den Schriften des N. T. setzen zu müssen glaubt.

Ueber die Bildungsgeschichte des Kanon stellt Hr. Bunsen eine Reihe von Behauptungen auf, welche in der unmotivirten Weise, in welcher sie gegeben sind, für niemand, der die neuesten kritischen Forschungen kennt, einen besonderen Werth haben können. Die Hauptfrage ist jedoch, welche Schriften der ächte Ignatius gekannt habe? Von seiner Kenntniss des Evangeliums des Johannes sollen seine Worte vom Fleische und Blute Christi zeugen, im Briefe an die Römer c. 7. Es lässt sich diess aber nicht so entschieden behaupten, wenn die Stelle nach Hrn. Bunsen's Text blos so lautet: ἄρτον θεῦ θέλω (ohne die Worte unseres Textes: ἄρτον ἐπάνιον, ἄρτον ζωῆς) ὅς ἐστιν σάρξ Χριστοῦ, καὶ πόμα (ohne θεῦ) θέλω, τὸ αἷμα αὐτῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος (ohne καὶ ἀέννναος ζωή). Von einem Brode Gottes, dem Fleische Christi, einem Trank, als dem Blut Christi, konnte doch bei einem christlichen Ritus, wie das Abendmahl war, auch ganz abgesehen vom johanneischen Evangelium in der christlichen Gemeinschaft die Rede sein. Was hier unter Voraussetzung der Aechtheit des syrischen Textes merkwürdig ist, ist nur diess, dass in demselben Verhältniss, in welchem der Text

dieser Briefe an den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufgerückt wird, auch die Beziehung auf das johanneische Evangelium verschwindet. Der bisherige Text setzt unverkennbar dieses Evangelium voraus, der syrische nicht. Einen handgreiflichen Beweis der Kenntniss seines Ignatius von dem Evangelium des Matthäus findet Hr. Bunsen in den mit Matth. 8, 17 und 10, 16 gleichlautenden Stellen im Briefe an Polykarp. Wenn er aber vom Evangelium Matth. sagt, das nicht vom Apostel Matthäus verfasste Evangelium sei der erst nach Ignatius kirchlich gewordene Text des für die Judenchristen Palästina's und dann Syriens bestimmten Berichts von Christus, welcher verschiedenen Bearbeitungen der evangelischen Tradition zu Grunde lag, unter welchen das Evangelium der Hebräer das bedeutendste gewesen sei, so wäre weit einfacher, zu sagen, jene Aussprüche Jesu seien nicht aus unserem Evangelium Matth., sondern dem Evangelium der Hebräer genommen. Dass der Verfasser dieser Briefe den ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinthier kannte, liegt am Klarsten vor Augen, auch seine Kenntniss unsers Epheserbriefs lässt sich nicht bezweifeln, für den zweiten Brief an den Timotheus glaubt Hr. Bunsen gleichfalls in dem Schreiben an Polykarp mehrere verwandte Ausdrücke nachgewiesen zu haben, insbesondere die Stelle 2 Tim. 2, 4 (Polykarp VI.), worauf sich jedoch diess beziehen soll, weiss ich nicht anzugeben, da ich nichts hierüber finden kann.

Welche Folgerungen zieht nun aber Hr. Bunsen aus diesen Data? Wie ist es möglich, fragt er, dass der Brief des Ignatius an Polykarp von der Zuschrift an voll ist von Rückweisungen auf den paulinischen Epheserbrief, dass die ganze Zuschrift des ignatianischen Briefs an dieselbe Gemeinde von Ephesus mit Anspielungen aus jenem apostolischen Schreiben angefüllt, oder vielmehr überladen ist, wie ist diess möglich, wenn der Epheserbrief nach Baur's und seiner Schule Annahmen erst nach der Hälfte des zweiten Jahrhunderts, von einem paulinischen Gnostiker geschmiedet

wäre? Ganz gewiss ist es nicht möglich, aber aus dem natürlichen Grunde, weil es nicht möglich ist, hat sich uns die Unhaltbarkeit der Bunsen'schen Hypothese, und insbesondere, dass sie wirklich philologisch nichts bewiesen hat, schon so augenscheinlich herausgestellt, dass sich wohl kein Unbefangener durch ihren blendenden Schein wird täuschen lassen können. Mit besonderem Nachdruck hat es nun aber Hr. Bunsen hier auf die Pastoralbriefe abgesehen. Es lässt sich in dem Texte seines Ignatius nichts für die Pastoralbriefe Sprechendes aufweisen, allein Hr. Bunsen hat diess gar nicht nöthig, unter Anwendung eines von ihm aufgestellten Grundsatzes sagt er: »Wenn der Brief an Polykarp aus dem ersten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts sei, dann müssen beide Briefe an den Timotheus älter und Werke des Apostels sein. Denn die Verhältnisse der Gemeinde, in welchen sich die Briefe an Timotheus bewegen, und namentlich der erste seien viel einfacher, ursprünglicher, als die, welche sich im Briefe an Polykarp kund geben. Es bestehe nicht blos Aehnlichkeit und Verwandtschaft, es offenbare sich Entwicklung d. h. Fortschritt der Zeit und damit Bewusstsein der Wirklichkeit. Wie klar es sei, dass der Brief an Polykarp einen viel weiter entwickelten Zustand der Verfassung der Gemeinden und der ganzen geselligen Verhältnisse der Christen voraussetze, als die Pastoralbriefe es thun? Dort werde die Gemeinde von Aeltesten regiert, ein reisender Aposteljünger setze sie in den neuen Gemeinden ein, hier stehe ein Bischof an der Spitze. Dass also jene apostolischen Schreiben nicht fünfzig Jahre nach Ignatius Tode geschrieben sein können, wie der Roman der Baur'schen Schule es verlange, bedürfe wohl keines Beweises. Um so mehr aber verdiene Berücksichtigung, dass Ignatius die Ermahnung jener apostolischen Schreiben als Muster vor Augen gehabt habe. Wie nun der Apostelschüler, welcher 107 starb, etwa 40 Jahre nach dem Tode des Paulus durch ein bei seinen Lebzeiten untergeschobenes Werk so getäuscht worden sein sollte, dass er dasselbe zum Muster nahm!

Ob das nicht fast ebenso arg sei, als uns zuzumuthen, was jene Schule thue, dass Irenäus und Origenes am Ende des zweiten Jahrhunderts mit der ganzen Christenheit sich hätten durch Fälschereien täuschen lassen, die nach der Mitte desselben den Aposteln untergeschoben waren? Also eine neue Verwicklung für die Mythenjäger und eine neue Bestätigung der Aechtheit jener paulinischen Schreiben«. Das wäre also der grosse Gewinn, welchen die Kritik aus der Aechtheit des Ignatius für die Aechtheit der Pastoralbriefe ziehen kann! Wo wäre aber auch nur der geringste Beweis dafür, dass Ignatius die Pastoralbriefe vor sich gehabt habe? Hr. Bunsen hat ja selbst nichts dafür anzuführen gewusst. Soll es aber nur davon verstanden werden, dass die Verfassung, von welcher Ignatius spricht, diejenige, auf die sich die Pastoralbriefe beziehen, zu ihrer Voraussetzung hat, so ist auch diess eine ganz unbegründete Behauptung. Wäre freilich der Fortschritt der Zeit in den Briefen des Ignatius einfach daraus zu schliessen, dass in den Pastoralbriefen ein reisender Aposteljünger die Aeltesten in den neuen Gemeinden erst einsetzt, so wäre Alles auf dem kürzesten Wege in's Reine gebracht. Allein so steht die Sache nicht. Hätte ich bei meiner Argumentation gegen die Aechtheit der Pastoralbriefe die Einsetzung der Aeltesten durch den von Paulus abgeschickten Timotheus als factisch vorausgesetzt, so würde mir nun in der That nichts anders übrig bleiben, als das offene Geständniss, dass ich über die Abfassung der Pastoralbriefe nur Albernheiten vorgebracht habe. Wer die Aechtheit der Pastoralbriefe oder ihre Abfassung durch Paulus bestreitet, kann, wie ich gethan habe und wie sich von selbst versteht, nur davon ausgehen, dass das ganze Verhältniss zwischen Paulus und Timotheus, wie es uns diese Briefe vor Augen stellen, nur zur Form und Einkleidung gehört, somit eine blosse Fiction ist. Da Hr. Bunsen diesen Punct ganz unbeachtet gelassen hat, und ich nicht annehmen kann, dass er absichtlich meine Ansicht von den Pastoralbriefen in ein so schie-

fes Licht habe stellen wollen, so sehe ich mich um so mehr zu der Bemerkung genöthigt, dass er über die Meinung der Gegner, die er bestreitet, aburtheilt, ohne sich auch nur mit ihr näher bekannt gemacht zu haben. Eine solche Art der Bestreitung ist nicht nur unwissenschaftlich, sondern auch zwecklos, da jeder sieht, dass eine Bestreitung, die die Meinung des Gegners nicht einmal trifft, auch keine Widerlegung derselben sein kann. Handelt es sich um eine Vergleichung der ignatianischen Briefe und der Pastoralbriefe in Hinsicht der Gemeinde-Verhältnisse, so darf auf beiden Seiten über die Zeit der Abfassung der einen wie der andern Briefe noch nichts Bestimmtes vorausgesetzt werden, sondern es soll diess erst aus der Untersuchung ihres Inhalts genauer ermittelt werden. Aber auch in dieser Beziehung macht sich Hr. Bunsen die Sache sehr leicht. Der Brief an Polykarp soll einen weiter entwickelten Zustand der Verfassungsverhältnisse voraussetzen, als die Pastoralbriefe, weil dort die Aeltesten erst eingesetzt werden, hier ein Bischof an der Spitze stehe. Aber wie steht er denn an der Spitze? So lange es den Beweis gilt, dass die Verfassungsform der vier unächten ignatianischen Briefe eine wesentlich andere sei, als die der angeblich drei ächten, wird alles Gewicht darauf gelegt, dass der ἐπίσκοπος gleichberechtigte Aelteste zur Seite habe, welche noch Brüder der Bischöfe sein sollen, kommt es nun aber darauf an, die Pastoralbriefe über die ignatianischen Briefe zu stellen, so wird mit Nachdruck daran erinnert, dass in den letztern ein Bischof an der Spitze stehe. Beruht diess aber nach der Auffassung des Hrn. Bunsen eigentlich nur darauf, dass vom ἐπίσκοπος in der Einheit die Rede ist, so ist ja das Gleiche in den Pastoralbriefen der Fall. Ein sehr bedeutender Unterschied lässt sich in Hinsicht der Verfassungsform zwischen den Pastoralbriefen und den ignatianischen Briefen nicht nachweisen. Hält man die letztern sämmtlich für unächt, so darf nicht vergessen werden, dass sie die Episcopalverfassung, auf welche sie mit so grossem Nachdruck dringen,

nicht als eine schon stehende Einrichtung der Kirche voraussetzen, sondern ihr durch ihre Empfehlung erst das entschiedene Uebergewicht verschaffen wollen. Sie können daher von den Pastoralbriefen durch keinen zu grossen Zeitraum getrennt sein, und nur hieraus lässt es sich erklären, dass der falsche Ignatius, so sehr er sich als Pauliner zu erkennen gibt, und so willkommen ihm die Auctorität des Apostels Paulus für seine Verfassungsideen hätte sein müssen, doch nirgends von den Pastoralbriefen Gebrauch macht, ein Umstand, der für die Hypothese des Hrn. Bunsen gleichfalls wenigstens nicht günstig ist. Was Hr. Bunsen sonst noch als seine Ansicht über die Entstehung der Pastoralbriefe mittheilt, ist nicht sehr geeignet, eine sehr hohe Meinung von der Selbstständigkeit seiner Forschungen in diesem Theile der neutestamentlichen Kritik zu erwecken. Es sind nur Andern, namentlich der grossen Auctorität Neander's nachgesprochene Behauptungen, was er hier vorbringt, und das eitle Bestreben, selbst durch eine Anwandlung von Witz die Argumente der Gegner in's Lächerliche zu ziehen, dient nur dazu, ein so unmethodisches Verfahren in seiner ganzen Blösse erscheinen zu lassen. Der ganze angebliche Hauptbeweis, sagt er, erinnere ihn immer unwillkürlich an das Bild jenes neckischen Hausthiers, welches sich in den Schwanz beisse, und dann sich im Kreise herumdrehe, um ihn zu haschen. Die Briefe sind nicht ächt, sage man, weil wir nichts Sicheres von der zweiten Gefangenschaft des Apostels wissen, und an diese zweite Gefangenschaft glauben wir desshalb nicht, weil uns die Briefe nicht paulinisch genug sind. Wie wenn es etwas so Unerhörtes wäre, selbst abgesehen von den Pastoralbriefen eine zweite Gefangenschaft des Apostels Paulus zu bezweifeln! In der Gewohnheit des Nachsprechens scheint Hrn. Bunsen hier auch entgangen zu sein, dass der von ihm als Ergebniss seiner eigenen tiefen Forschungen aufgestellte Kanon, kein Werk sei jemals einem Apostel angedichtet worden, ohne einen practischen Zweck, gerade von dem Kritiker, welchen er hier

bestreitet, freilich auf ganz andere Weise, als er sich die Sache denkt, in seiner geschichtlichen Bedeutung auf die Pastoralbriefe angewandt worden ist. Doch es sollen ja diese Erörterungen über die Pastoralbriefe nur die Einleitung zu dem weiteren Worte sein, das Hr. Bunsen über die Sophistereien einer Schule, welche nothwendig alles Unterste zu Oberst kehren müsse, um ihren abentheuerlichen Roman durchzuführen, in dem letzten seiner sieben ignatianischen Briefe seinem Freunde Neander zu sagen hat.

3. Die Folgen der Entlarvung für die neueste Kritik.

Ehe Hr. Bunsen die letzte Hand an seinen hergestellten Ignatius legt, und ihn im vollen Glanze seiner rein ausgeprägten Persönlichkeit vor den Augen der Welt enthüllt, hält er es für nöthig, sich mit der »neuen Tübinger Schule« noch gründlicher, als schon bisher geschehen ist, auseinanderzusetzen. Er fürchtet von dieser Seite Einwendungen, welche der unbedingten Anerkennung seines Werkes im Wege stehen möchten. Er hat darin nicht Unrecht. Eine Schule, welche so gut wie alle positiven Annahmen der bisherigen Kritik verneint, wird von dem von ihm hergestellten und erläuterten Ignatius sich nicht sehr angesprochen finden können. Es ist daher gut, sich gegen diese Seite hin voraus schon vorzusehen, und dem Widerspruch, der hier zu erwarten ist, durch ein entschiedenes Urtheil über die völlig verfehlte Richtung dieser Schule von vorn herein zu begegnen. Zwar lässt Hr. Bunsen in seinen strengen Tadel auch wieder Worte der Anerkennung, selbst der Dankbarkeit einfliessen, er ist so billig, diese Kritiker wenigstens für ehrliche Leute zu halten, für Männer, welche nicht ohne selbst davon überzeugt zu sein, Behauptungen aussprechen, welche die ganze bisherige Christenheit eines vollständigen Irrthums zeihen, er bedauert es sogar, dass man sie vielfach als geschworene Feinde des Christenthums, als Christus- und Gottesläugner angegriffen habe, und freut sich, dass man im geistesfreien Deutschland ihnen

die Freiheit lasse, ihre wissenschaftlichen Ansichten und Ueberzeugungen über die Entstehung des Christenthums und seiner Urkunden ohne alle Rücksicht auf den kirchlichen Glauben vorzutragen. Gleichwohl aber bleibt es bei dem ausgesprochenen harten Urtheil: die neutestamentliche Kritik, welche von Semler bis Schleiermacher mit steigender Klarheit behandelt worden ist, hat durch die neueste kritische Schule nur Rückschritte gemacht, ihre Forschungen sind für misslungen zu halten, und zwar gerade desswegen für so misslungen, weil das System, welches dadurch gestützt werden soll, durchaus in sich unhaltbar und geschichtlich falsch ist; die Methode, Zeugnisse für nichts zu halten, und Verdächtigungen für alles zu ersinnen, die natürlichsten philologischen Anschauungen zu verwerfen und Unverfängliches, ja Unläugbares zu bezweifeln, dagegen auf Spinnegewebe eine neue Geschichte zu begründen, Mücken zu seihen und Kamele zu verschlucken, beweise eine gewisse Verzweiflung, man könne mit Einem Worte, wenn man alle diese Bestrebungen zusammenfasse, nur von einem abentheuerlichen Tübinger Roman reden. Wundere sich demnach Hr. Bunsen nicht, dass auch wir über unsere Stellung zu ihm vollkommen im Reinen sind, und auch von unserer Seite keinen Anstand nehmen, uns mit ihm offen und aufrichtig auseinanderzusetzen.

Kritik ist nicht möglich, ohne dass der Kritiker, welcher etwas geschichtlich Gegebenes zum Gegenstand seiner Kritik machen will, von einem bestimmten Standpunct ausgeht. Welcher Art auch dieser Standpunct sein mag, der Kritiker kann die Grundsätze, nach welchen er das Object seiner Kritik aufzufassen und zu beurtheilen hat, nur dem Standpunct entnehmen, auf welchem er überhaupt innerhalb der allgemeinen Bildung seiner Zeit steht. Das Ungewisse, das erst durch die Kritik ein mehr oder minder Gewisses werden soll, kann nur vom Gewissen aus erforscht werden. Es kommt daher alles darauf an, von welchen Voraussetzungen man ausgeht, auf welchem Standpunct, auf welcher

Stufe der allgemeinern Bildung man steht, welcher Art die Grundsätze sind, die man zur leitenden Norm seines kritischen Verfahrens macht. Was dem Einen noch als stehende Wahrheit gilt, hat für einen Andern längst jeden Haltpunct in seinem Bewusstsein verloren. So gross nun aber auch die Verschiedenheit der kritischen Voraussetzungen und Standpuncte sein mag, so unläugbar ist doch, dass die Kritik nur in dem Verhältniss um so reiner und wahrer sein kann, je freier der Standpunct, von welchem sie ausgeht, von aller subjectiven Einseitigkeit ist, und je mehr demnach auch das kritische Subject in der Lage sich befindet, in der Auffassung und Beurtheilung des Objects seiner Kritik durch den reinen Eindruck der Sache selbst sich bestimmen zu lassen. Die Kritik soll ja nur den objectiven Thatbestand erheben, oder Object und Subject durch alles, was zwischen beiden liegt, so vermitteln, dass das Subject zu dem Gegebenen, das das Object seines Bewusstseins ist, in dem so viel möglich adäquaten Verhältniss steht. Die Frage ist daher nur, wie es das Subject anzugreifen hat, um von aller subjectiven Einseitigkeit sich so viel möglich frei zu machen, oder an welchen Kriterien überhaupt die Einseitigkeit und Subjectivität eines kritischen Standpuncts sich zu erkennen gibt. Seitdem es eine Geschichte der Kritik gibt, hat es auch immer verschiedene, an sich gleich berechtigte Standpuncte neben einander gegeben, deren relative Wahrheit nur aus der Beschaffenheit der Resultate, die sich aus ihnen ergaben, erkannt werden konnte. Es gibt keinen an sich so feststehenden Standpunct, dass er nicht erst durch die ganze Reihe der Folgerungen, welche sich aus dem von ihm aufgestellten Princip entwickeln lässt, sich zu bewähren hätte. Je klarer und durchgreifender diese Folgerungen sind, je weniger sie entweder mit sich selbst oder mit allgemein anerkannten Wahrheiten und Thatsachen in Widerspruch kommen, je mehr sie überhaupt dazu dienen, das Object der Kritik aus dem ganzen geschichtlichen Zusammenhang, in welchen es hineingehört, zu begreifen, mit desto grösserem Rechte ist

aus der Wahrheit der Resultate auf die Wahrheit des sie bedingenden Princips zu schliessen, und je weniger es sich auf die angegebene Weise verhält, um so gewisser müsste es auch schon dem Princip und dem Standpunct, von welchem aus es aufgestellt wird, an objectiver Wahrheit fehlen. Die grösste kritische Verirrung aber könnte nur sein, wenn die einseitige Subjectivität eines Standpuncts nicht einmal eine unabsichtliche und unbewusste wäre, sondern das kritische Subject mit Bewusstsein und Absicht darauf ausginge, ein bestimmtes subjectives Interesse geltend zu machen, und die Gegenstände seiner Kritik einzig nur mit diesem Maassstab zu bemessen. Ob und wie weit diess der Fall ist, lässt sich zwar nicht mit Sicherheit beurtheilen, da niemand die Subjectivität seines kritischen Interesses, auch wenn er sich dessen bewusst sein sollte, offen gestehen wird, wo es aber der Fall ist, kann es kaum anders sein, als dass es sich in den Resultaten, zu welchen eine solche Kritik führt, deutlich genug zu erkennen gibt. Es kann nichts leichter sein als die Widerlegung von Behauptungen, welche aller objectiven Begründung ermangeln, nur das Gepräge der Subjectivität ihres Urhebers an sich tragen, sich überall nur in Widersprüche verwickeln und die Aufgabe, um deren Lösung es zu thun ist, so wenig in ein helleres Licht setzen, dass sie sie nur dunkler und schwieriger machen. Wer daher eine kritische Richtung dieser Art bestreitet, kann gewiss keine natürlicheren und sichereren Weg einschlagen, als eben nur diesen, dass er an der Unhaltbarkeit und Unrichtigkeit der Resultate, auf welche sie kommt, das Irrige des Princips, das dabei zu Grunde liegt, nachzuweisen sucht. Welche Art der Polemik könnte dagegen verfehlter und tadelnswerther sein, als diejenige, welche nicht an die Resultate, wie sie offen vor Augen liegen und an die Beweise, durch die sie begründet werden sollen, nicht an das Princip, das als nothwendige Voraussetzung dem kritischen Verfahren zu Grunde liegt, sich hält, sondern das Verkehrte und Verwerfliche einer solchen Kritik sich vor

allem aus der Voraussetzung einer bestimmten Intention, eines mit Bewusstsein und Absicht verfolgten subjectiven Interesses erklären will? Denn wie kann man den subjectiven Ausgangspunct einer kritischen Richtung sich und Andern anschaulich machen, wenn man ihn nicht aus der Beschaffenheit der Resultate, welche aus ihm hervorgegangen sein müssten, nachweisen kann? Ist demnach nicht anzunehmen, dass man zu dieser Art von Bestreitung seine Zuflucht immer nur aus einer gewissen Verzweiflung nimmt, wenn man sich nicht getraut, den Gegner auf dem Boden mit Erfolg zu bekämpfen, wo eine solche Streitfrage allein entschieden werden kann? Statt in das Einzelne einzugehen, die verschiedenen Beweise mit aller Genauigkeit zu prüfen und ihre Widerlegung zu versuchen, die befolgte Methode auf ihre Principien zurückzuführen, ist es in einem solchen Falle das Einfachste, den ganzen Standpunct dadurch zu verdächtigen, dass man ihm eine bestimmte, aus einem rein subjectiven Interesse hervorgegangene Absicht unterschiebt.

Ich bedaure es, sagen zu müssen, aber ich kann nicht anders urtheilen: die Stellung, welche Hr. Bunsen »der neuen Tübinger Schule« gegenüber nimmt, ist keine andere, als diese Art der Polemik. Hr. Bunsen greift die Schule auf dem Felde der neutestamentlichen Kritik an und sagt es frei heraus, alle ihre rein philologischen und historischen Grundanschauungen von Strauss an scheinen ihm unglücklich zu sein, er kenne keine, ihr eigene philologische, geschichtlich kritische Wahrnehmung, von der er glauben könnte, dass sie sich auf dem unparteiischen Gebiete der klassischen Textkritik und der alten Geschichtsforschung annehmlich machen würde. Er sagt selbst, er sei den Beweis für diesen Zweifel schuldig, aber welchen gibt er? »Bei den neutestamentlichen Annahmen konnte ich auf ihre Behauptungen nur da Rücksicht nehmen, wo, wie bei den Pastoralbriefen, sich die Möglichkeit darbot, meine ganz entgegengesetzte Annahme auf meine eigenen Untersuchungen zu stützen. Und auch da durfte ich nicht

ins Einzelne eingehen, wollte ich die mir gestellten Grenzen nicht ganz überschreiten.« Also keine Untersuchung des Einzelnen, kein Beweis, und doch das absprechende Urtheil über die Schule im Ganzen, alle ihre Forschungen seien null und nichtig, sie dichte nur ihren Tübinger Roman! Ist der Ort nicht dazu da, solche Behauptungen zu beweisen, so bringe man sie auch nicht vor. Oder hat vielleicht Hr. Bunsen, wenn er in eine Untersuchung des Einzelnen nicht eingehen konnte, doch wenigstens die Methode der Schule geprüft? Er sagt zwar, ihre Methode sei, Zeugnisse für nichts zu halten, alles zu verdächtigen, die natürlichsten philologischen Anschauungen zu verwerfen und Unverfängliches, ja Unläugbares zu bezweifeln. Dass aber hiemit, solange kein in's Einzelne gehender Beweis gegeben ist, so gut wie nichts gesagt ist, ist klar. Worauf beruht also das immer noch unbewiesene und doch so harte und wegwerfende Urtheil? Es beruht auf etwas, was freilich der Mühe eines Beweises von selbst überhebt, auf der einfachen Voraussetzung, dass diesen Kritikern ihre Kritik nur ein Mittel für einen der Kritik fremden, subjectiven Zweck ist. Es ist alles misslungen, »weil das System, das dadurch gestützt werden soll, durchaus in sich unhaltbar und geschichtlich falsch ist. Diess System ist im Wesentlichen das von Strauss. Soll die Christologie jener Schule, die auf Hegel'schem Grunde ruht, bei dem jetzigen Stande der Wissenschaft und Forschung philologisch und geschichtlich durchgeführt werden, so muss man nothwendig das Zeugniss des johanneischen Evangeliums und des ersten Briefs des Evangelisten beseitigen, und als den letzten Nachhall apostolischer Ueberlieferung, und die vollendetste Form einer philonisch-platonischen Christologie, dem geschichtlichen Boden entrückt, in die weite Ferne mythischer Darstellung schieben. Diess wiederum kann man nicht durchführen, ohne, mit Ausnahme vier paulinischer Briefe und der Apokalypse, alle übrigen Werke der ersten anderthalb hundert Jahre christlichen Schriftthums für unächt zu erklären, und weil man

das Jüngste zum Aeltesten gemacht, das Aelteste in die Tiefe des zweiten Jahrhunderts hinabzudrücken.« Hier ist es demnach klar und unumwunden ausgesprochen, auf welche Verdächtigung man es gegen jene Kritiker abgesehen hat. Ihre Kritik soll nur ihrer Speculation dienen: »die erste Anregung war nachweislich keine philologische oder geschichtliche Anschauung, sondern eine speculative«, sie wollen nur das Hegel'sche System stützen. Was braucht man also, sobald man diese Entdeckung gemacht, einem solchen Zusammenhang dieser Kritik mit der Hegel'schen Philosophie auf die Spur gekommen ist, eines weiteren Zeugnisses? Eine auf Hegel'schem Grunde ruhende Kritik kann doch nur eine von Haus aus völlig verkehrte sein! — Gesetzt nun auch, die Männer gegen die, als die voraussichtlichen Gegner seines Ignatius, Hr. Bunsen um so mehr durch den noch immer so wirksamen Vorwurf des Hegelianismus sich vorsehen zu wollen scheint, haben sich mit Hegel'scher Philosophie beschäftigt, und die Vorliebe für Hegel'sche Speculation auch zu ihren kritischen Untersuchungen mitgebracht, folgt hieraus als unabweisliche Consequenz, dass sie Hegel'sche Philosopheme auch in die Schriften des N. T. hineintragen mussten? Warum sollte die Hegel'sche Philosophie, von welcher doch noch niemand bewiesen hat, dass sie nicht ebenso gut Philosophie ist, wie irgend eine andere Philosophie, bei ihnen nicht auch das Gute gehabt haben, dass sie ihren Geist von Vorurtheilen und falschen Voraussetzungen freier machte, sie Wesentliches und Unwesentliches schärfer unterscheiden lehrte, und sie so um so mehr befähigte, auch der Geschichte der Entstehung des Christenthums tiefer auf den Grund zu sehen? Würden sie jedoch auch selbst mit Hülfe der Hegel'schen Philosophie eine eigenthümliche christologische Anschauung sich gebildet haben, so hätten sie ja nur dasselbe gethan, was Hr. Bunsen selbst auch thut, wenn er die Lehre von der Gottheit Christi nicht einmal im johanneischen Evangelium finden will, und gegen die Anhänger der orthodoxen Theologie des siebzehnten Jahrhunderts

in gewaltigen Worten die Rolle des Freisinnigen spielt. In jedem Falle ist nicht einzusehen, in welchem logischen Zusammenhang der Hegelianismus mit der kritischen Behauptung stehen soll, dass mehrere Schriften des neutestamentlichen Kanons aller Wahrscheinlichkeit nach erst im zweiten Jahrhundert geschrieben sind. Glaubt denn Hr. Bunsen, es sei, wenn es sich fragt, ob die apostolische Auctorität eine schlechthin bindende ist oder nicht, ein wesentlicher Unterschied, ob man das Evangelium des Matthäus oder das des Johannes für apostolisch hält, ob man die vier Hauptbriefe vom Apostel Paulus geschrieben sein lässt, oder neben denselben auch noch andere von weit geringerer Bedeutung? Welche Schwierigkeit sollte es denn haben, die Ansicht, die man überhaupt von den Aposteln hat, auch von ihren Schriften geltend zu machen? Schon hieraus kann jeder, der eines Urtheils in solchen Dingen fähig ist, leicht abnehmen, dass es Gründe ganz anderer Art, als die vorausgesetzten, sind, welche die neueste Kritik, im Bewusstsein ihrer Aufgabe, die Entstehung der kanonischen Schriften geschichtlich zu begreifen, bestimmen, mehrere derselben in eine spätere Zeit zu setzen und ihnen eine andere geschichtliche Stellung, als sie nach der gewöhnlichen Meinung haben, nachzuweisen. Wie ungerecht und grundlos die Verdächtigung der neuesten Kritik durch den Vorwurf des Hegelianismus noch besonders in Beziehung auf mich ist, und wie wenig die so zuversichtliche Behauptung, die erste Anregung sei nachweislich eine speculative gewesen, namentlich von mir gelten kann, könnte ich aus meinen, dem theologischen Publicum wohl bekannten Schriften, in welchen ich schon seit dem J. 1831 die seitdem consequent von mir verfolgte kritische Richtung zu nehmen angefangen habe (obgleich das Programm der Schule nach Hrn. Bunsen erst im J. 1846 erschienen sein soll), leicht nachweisen, wenn es mir hier überhaupt um eine persönliche Apologie zu thun wäre. Mag eine andere Zeit, als die jetzige, einst darüber entscheiden, was sie von denen zu halten hat, die zwar bei

jeder Gelegenheit ihre Freude über die Freiheit der wissenschaftlichen Ansichten und Ueberzeugungen im »geistesfreien Deutschland« bezeugen, aber, so gut sie auch wissen könnten, was diess in einer Zeit, wie die gegenwärtige ist, zu bedeuten hat, auch keine Gelegenheit unbenützt lassen, Männer, welchen sie selbst zugestehen müssen, dass ihre Bemühungen um die Wissenschaft nicht völlig vergeblich gewesen sind, durch unerwiesene Beschuldigungen zu verdächtigen, und als Urheber von Behauptungen, welche die ganze bisherige Christenheit eines vollständigen Irrthums zeihen, hinzustellen. Wie wenn die, die sich zu allen Zeiten, in welchen es eine freie theologische Forschung gab, des jedem Christen, wenigstens jedem Protestanten zukommenden Rechts bedient haben, die Urkunden des Christenthums zu prüfen und geschichtlich zu erforschen, und nach dem Ergebniss ihrer Forschung von ihnen auch anders zu denken, als die hergebrachte Meinung von der Entstehung des Kanons zu gestatten schien, nicht auch zur Christenheit gehört hätten!

Da Hr. Bunsen einer Begründung seines der neuen Tübinger Schule gemachten Vorwurfs in Betreff der neutestamentlichen Kritik durch die schon erwähnte Ausflucht sich entzieht, die ihm gestellten Grenzen gestatten es nicht, so geht er dagegen um so vorbereiteter »auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte mit den Waffen selbstständiger Kritik und Forschung den Männern jener Schule entgegen, um das Urtheil der gelehrten Welt abzuwarten.« Hr. Bunsen schickt sich nämlich jetzt an, die Beweise zu prüfen, welche jene Schule, d. h. Schwegler in seinem Werke über das nachapostolische Zeitalter, für die Unächtheit der überlieferten Werke der drei apostolischen Väter, Clemens, Polykarp, Ignatius, vorgebracht hat.

Schwegler'n, sagt Hr. Bunsen, ist der Brief des römischen Clemens ein Erzeugniss der Mitte des zweiten Jahrhunderts, genau gleichzeitig mit dem Jacobusbriefe, welchem bekanntlich in dem Tübinger Romane jener Zeitpunct zugetheilt werde. Es ist

diess nicht ganz genau. Schwegler hat nur gesagt, wenn man den Brief des römischen Clemens mit den gleichzeitigen Schriften der judenchristlichen Richtung zusammennehme, so sei bemerkenswerth, dass er in der Geschichte des Paulinismus ganz dieselbe Stelle einnehme, wie der Jacobusbrief in der Geschichte des Ebionitismus. Ueber den Jacobusbrief aber hat sich Schwegler nicht nur blos so ausgedrückt, man habe bei ihm an die Kämpfe des zweiten Jahrhunderts zu denken, sondern er hat auch noch überdiess bemerkt, dass, da der Brief des Clemens, welcher doch nicht allzutief hinabgedrückt werden könne, auf ihn Rücksicht zu nehmen scheine, so könne diess zu Gunsten eines höheren Alters des Jacobusbriefs geltend gemacht werden, genauere chronologische Bestimmungen seien jedoch hier natürlich nicht aufzustellen. Es ist daher wenigstens nicht zu sehen, welchen Widerspruch Hr. Bunsen hierin finden will. Dass Schwegler, durch Schliemann verleitet, eine Stelle der Recognitionen missverstanden hat, sollte der nicht so übel nehmen, der sonst auf die Auctorität Neanders und seiner Schule so viel baut, und dass Schwegler die Anführung der Recognitionen, als eines Werkes des Clemens, bei Origenes nicht auch schon, wie Hr. Bunsen, als eine blos übereinkömmliche Bezeichnung des Werks, nicht des Verfassers nahm, kann ihm wohl auch nicht verargt werden, da Hr. Bunsen selbst, wenn Schwegler sich diese Beseitigung eines geschichtlichen Zeugnisses erlaubt hätte, darin gewiss nur einen Beweis der Willkür der Tübinger Kritik gesehen haben würde. „Unter diesen Umständen," bei diesem Resultat sind wir nun schon angekommen, „können wir unmöglich Schwegler'n beistimmen, wenn er folgenden Grundsatz aufstellt: da des römischen Clemens Name offenbar falschen oder spätern Schriften beigelegt werde, so müssen ganz besonders zwingende Gründe vorhanden sein, um unsern Brief ausnahmsweise für authentisch zu erklären.« »Also« — dieses rasche Argument knüpft nun Hr. Bunsen an — »weil es pseudoisidorische Schriften gibt, müssen wir alles, was des Isidorus Na-

men trägt, für unächt halten. Ebenso alles Platonische, wegen der platonischen Briefe: oder alles Virgilische, wegen der falschen Gedichte, welche den Namen des römischen Dichterfürsten tragen, der selbst auch in spätern Jahrhunderten eine mythische Person wurde.« Dabei hat der logische Scharfsinn des Hrn. Bunsen nur Eines übersehen, eben das, was erst seinem Argument den logischen Nerv geben würde. Einen ächten Isidor haben wir, ebenso einen ächten Plato, auch an einem ächten Virgil fehlt es nicht, wo aber ist der ächte Clemens, wenn man nicht eben den Brief, um dessen Aechtheit es sich handelt, schon als erwiesen ächt voraussetzt? Jene Ansicht über die Person des römischen Clemens, dass sein Name der mythische Träger verschiedener Schriften ist, deren notorische Unächtheit auch die Aechtheit jenes Briefs sehr zweifelhaft macht, wird sich daher wohl auch künftig mit gutem Grunde behaupten können, und mit ihr auch das Urtheil Schwegelers über den vermittelnden Charakter des Briefs, durch das sich Hr. Bunsen sogar zu dem Ausruf hinreissen lässt: „O Himmel! es steht wahrlich schlecht um das Christenthum, wenn das christliche Theologie ist! Glücklicher Weise ist es aber nur jung-tübingische.« Auch ist es nur Hr. Bunsen, nicht Schwegler, der aus dem Verfasser des Briefs einen wüthenden Kleriker macht, und in demselben Tone beim Briefe Polykarps von einem allen Parteien schmeichelnden Pfaffen spricht. Ich frage, ist diess die Sprache einer ruhigen wissenschaftlichen Untersuchung, die würdige Sprache eines so hoch stehenden Mannes?

In Betreff des Polykarp'schen Briefs hat allerdings Schwegler zu viel gesagt, wenn er auch den Dalläus zu denen rechnete, welche die Unächtheit desselben anerkannt haben. Nicht den Brief im Ganzen, sondern nur eine Stelle, welche mit der Aechtheit des Briefs nicht zusammen bestehen kann, hat Dalläus für unächt erklärt. Dabei ist nun aber doch die Art, wie Hr. Bunsen Schwegler hierüber anlässt, höchst ungerecht. Schwegler hat

nicht die Ansicht des Dalläus ganz falsch dargestellt, sondern er hat nur von der Folgerung, welche Dalläus aus der fraglichen Stelle zog, keine Kenntniss genommen. Dalläus ist zuerst auf den Widerspruch aufmerksam geworden, dass der Brief, da er sich nach dem weitern Schicksale des Ignatius erkundigt, noch vor dem Tode desselben geschrieben sein will, während er doch schon von den ignatianischen Briefen spricht. Diess brachte Dalläus auf die scharfsinnige Vermuthung, derselbe Betrüger, welcher diese Briefe unter dem Namen des Ignatius in Umlauf setzte, habe für den Zweck seines Betrugs auch die diese Briefe betreffende Stelle in den Brief Polykarps eingerückt, welcher im Uebrigen, wenn man davon absehe, der Kritik keinen weitern Anstoss geben könne. Schwegler, welcher denselben Widerspruch unabhängig von Dalläus wahrgenommen hat, hat daraus auf die Unächtheit des Briefs im Ganzen geschlossen, und sich das Auffallende, dass Ignatius sowohl als noch lebend als auch als schon gestorben vorausgesetzt wird, aus einem bei solchen, unter einem fremden Namen schreibenden Schriftstellern leicht denkbaren Vergessen der angenommenen Rolle erklärt. Nimmt man nun noch dazu, was Schwegler schon aus Veranlassung des Briefs des römischen Clemens bemerkt hat, dass die Scheidung von Aechtem und Unächtem in solchen Fällen so schwer zu vollziehen sei, und wo einmal nachgebessert und zugesetzt worden sei, der Verdacht einer totalen Unterschiebung so nahe liege, dass durch die Unterstellung von Interpolationen kein Moment für die Authentie des Briefs gewonnen werde, so ist gewiss die von der des Dalläus abweichende Ansicht Schwegler's so gerechtfertigt, dass das Pathos, in das Hr. Bunsen auch hier wieder geräth, nur einen komischen Eindruck machen kann. »Also Daillié hat für Schwegler umsonst geschrieben! Armer Polykarp! der Betrüger des dritten Jahrhunderts, welcher dir jene Stelle angedichtet, um seinem ignatianischen Betruge Eingang zu verschaffen, war entdeckt und überführt worden. Dein ächtes, schönes, aposto-

lisches Schreiben lag nun wieder in seiner ursprünglichen Reinheit da: allein die hyperkritische Schule, welche das Gras im zweiten Jahrhundert wachsen hört, aber den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht, benutzt gerade jene Einfälschung, um dir und uns den Brief zu rauben!«

Man vergesse nicht, für welchen Zweck Hr. Bunsen diesen kritischen Exkurs über die Briefe der beiden apostolischen Väter gemacht hat. Die Missgriffe, welche er hier an Schwegler rügen zu können meinte, sollen der Maasstab für die bodenlose Willkür der ganzen Schule sein, für ihren philologischen Grundirrthum, ihre geschichtlichen Ungereimtheiten, das Grundfalsche, das sie sich zu beweisen vorgesetzt habe, der thatsächliche Beleg für alle jene Beschuldigungen, welche er in so reichem Maase gegen sie vorgebracht hat. Hr. Bunsen hat selbst, ehe er an diese Beweisführung ging, an das Urtheil der gelehrten Welt appellirt. Sie urtheile nun! Ist es denn auch nur der Mühe werth, über solche Puncte der kirchenhistorischen Forschung mit solcher Entrüstung sich in Harnisch zu werfen, einen solchen Anlauf zu nehmen, und über sie, wie über die wichtigsten Principienfragen, in solchem Tone, mit dieser Gereiztheit und Bitterkeit zu verhandeln. Soll es nicht mehr erlaubt sein, über die Schriften, die unter dem Namen der apostolischen Väter auf uns gekommen sind, verschiedener Ansicht zu sein? Oder soll man etwa den Brief des Barnabas ohne Bedenken seinem angeblichen Verfasser absprechen dürfen, nicht aber den des römischen Clemens? Was wissen wir denn über diese dunkeln Namen? Es können weder die Personen durch die Briefe, noch die Briefe durch die Personen in ein helleres Licht gesetzt werden. Der im Ganzen sehr dürftige Inhalt dieser Briefe wird nicht bedeutender, wenn man sie als Werke der genannten Väter betrachtet, und mit der diesen heiligen Vätern der Kirche gebührenden Ehrerbietung liest: sie haben ihren Werth einzig nur als ein Zeugniss der Zeit, in welche man sie nach Gründen der Wahrscheinlich-

keit zu setzen hat. Sollen aber einmal die Briefe dieser Väter den Maasstab abgeben für die Leistungen der neuesten kritischen Schule, ist es der Billigkeit gemäss, sich nur an das zu halten, was man als einen Mangel mit aller Schärfe gegen sie geltend machen zu können meint, und dagegen so gut wie unerwähnt zu lassen, was ihr doch nach Hrn. Bunsen's Ansicht zu ganz besonderem Ruhme gereichen sollte, dass in der neuesten Zeit niemand entschiedener als sie die Unächtheit derselben Briefe behauptet hat, deren völlige Scheidung von den ächten Hr. Bunsen als das preiswürdigste Werk unserer Tage betrachtet? Glaubt Hr. Bunsen, Daillié wegen seiner Enthüllung des mit den ignatianischen Briefen gespielten Betrugs, neben Basnage, die Palme der kirchengeschichtlichen Kritik zuerkennen zu müssen, wer hat derselben Palme neuestens mit grösserem Eifer nachgestrebt? Ich will nichts davon sagen, dass Hr. Bunsen meine Bestreitung der Aechtheit dieser Briefe in einer, wie ich sehe, ihm sonst wohl bekannten Abhandlung völlig ignorirt hat. Aber man sehe nur, in welchem Zusammenhang Hr. Bunsen der Schwegler'schen Kritik dieser Briefe gedenkt. »Es sei ganz richtig«, sagt Hr. Bunsen, indem es ihm, wie es scheint, nicht genug ist, diese Ungereimtheit nur einmal gesagt zu haben, »dass die Strauss'sche Hypothese nicht aufrecht erhalten werden könne, wenn man nicht drei Viertel der apostolischen Schriften des N. T. für unächt erkläre, und dazu alle ächten Werke der apostolischen Väter ohne Ausnahme. Schwegler habe dieses eingesehen, und es sei sein grosses Verdienst, die rücksichtslose Durchführung dessen versucht zu haben, was jene Schule allerdings beweisen müsse, wenn sie nicht zugeben wolle, dass sie von einer ganz unhaltbaren Annahme ausgegangen.« (Nur solche Verdienste kann sich natürlich die Schule erwerben!) »Wenn nun aber das Ergebniss der Beweisführung, welche er zu diesem Zweck unternommen, der unbefangenen philologischen und geschichtlichen Kritik dieses sei, dass der Versuch gänzlich misslungen sei, so scheine ihm damit auch die

Unhaltbarkeit des Ausgangspuncts jener Schule durch sie selbst erwiesen. In dieser Ansicht« (man bemerke doch das Logische dieses Gedankenzusammenhangs!) »bestärke ihn die Schwegler'sche Kritik der ignatianischen Briefe. Er könne sich über sie nach der bisherigen Untersuchung sehr kurz fassen. Sie sei natürlich in allem Positiven eine Kritik der falschen Briefe, und er freue sich, es sagen zu können, eine sehr gelungene.« Wie kommt doch dieses so gelungene Stück der Kritik mitten in einen so gänzlich misslungenen Versuch hinein! Und wie eigen ist es, dass das Gelungene nur die Ansicht vom Misslungenen bestärken soll! Fasse diess, wer es zu fassen vermag!

4. Schlussbetrachtungen.

Jetzt erst, nachdem Hr. Bunsen auf diese würdevolle Weise, durchdrungen von der »sittlichen Hoheit jener Väter, die für das Christenthum lebten und starben und den Weg der Freiheit des Menschengeschlechts anbahnten«, über die alles verneinende Schule Gericht gehalten, schreitet er zur Schlussscene, zu dem eigentlichen Act der Enthüllung seines Ignatiusbildes. Bisher nämlich war es, wie wir jetzt erst erfahren, während man, zumal so negativen Kritikern gegenüber, schon in den stärksten Positionen zu stehen glaubte, doch nur die mittelbare verneinende Kritik, die den Beweis für die Aechtheit des Ignatius führte, aber auch nur soweit führen konnte, dass sie darthat, es gebe durchaus keinen Grund, die drei Briefe des syrischen Textes nicht für die des Bischofs von Antiochien zu halten. Zu einem vollständigen, wahrhaft überzeugenden Beweis der Aechtheit und Ursprünglichkeit eines Werkes verlangt jedoch Hr. Bunsen noch etwas Positiveres. Der Mann muss eine Persönlichkeit haben, das Werk jenes Gepräge der Ursprünglichkeit an sich tragen, das von innen heraus den Geist verräth, der es geschaffen.

Um die Persönlichkeit des Ignatius handelt es sich also jetzt,

und zwar nicht blos die äussere, sondern die innere. Die Sache hat jedoch Schwierigkeiten. Man hat zwar in Ignatius einen apostolischen Mann, sollte aber doch über seine Individualität und seinen eigenthümlichen Charakter etwas Specielleres wissen. Für diesen Zweck theilt Hr. Bunsen das erste Jahrhundert christlicher Geschichte, von der Gründung der Kirche an, in die drei Geschlechter der Apostel, ihrer mithelfenden Schüler und Freunde, und der apostolischen Männer. Aus den schönen und geistreichen Betrachtungen, die wir hierüber lesen, geht nur das nicht klar hervor, was gerade die Hauptsache zu sein scheint, worin sich der Beruf der Einen von dem der Andern so wesentlich unterschied. War es der Beruf der apostolischen Väter, zu zeugen durch ihre Liebe und ihr Leben, also auch, wenn es sich so fügte, durch ihren Tod, als Märtyrer der Wahrheit und Freiheit, so hatten ja auch die Apostel und ihre Gehülfen denselben Beruf. So tiefe Aufschlüsse man auch über des Ignatius innere Persönlichkeit zu erhalten hofft, wir erfahren doch nichts weiter, als auch schon Andere über die paulinische Richtung des Verfassers der den Namen des Ignatius führenden Briefe gesagt haben, nur drückt sich Hr. Bunsen hierüber so aus: »Ignatius steht dem grossen Heidenapostel näher in tiefer Lehre und weiter Weltanschauung, als irgend ein anderer jener Väter, obwohl mit dem grossen Abstande der beiden Zeitalter.« Das Hauptgewicht wird nun aber auf seine Grösse in der Treue des Zeugnisses gelegt, zu dem er berufen war, somit auf seinen Märtyrertod, aus dessen Bedeutung Hr. Bunsen ein noch klareres Bild seines Ignatius zu gewinnen sucht. Es gelingt aber auch so nicht recht, die Gestalt des Ignatius, wie sie in den drei Briefen vor uns steht, mit einem beseelenden Lebenshauch zu durchdringen. Die Parallele, welche Hr. Bunsen zwischen Ignatius und Sokrates und Leonidas zieht, fällt nicht gerade zum Vortheil seines Helden aus. Sage man, er hätte vielleicht sich seiner lieben Gemeinde erhalten können, wenn er der sorgsamen und weisen Freunde Rath gefolgt wäre, so sei es

gerade so auch bei Sokrates gewesen, wenn er hätte den Freunden folgen, den Kerker verlassen wollen; gerade so auch bei Leonidas, wenn er am Vorabende des sichern Todes einem, was den unmittelbaren Erfolg betrifft, ganz unnützen Kampfe ausweichend, die unhaltbar gewordene Stellung hätte aufgeben wollen. »Ist der Muth des Christen geringer, weil er höhere Beweggründe hat, als der Sparter, welcher für sein Vaterland stirbt, und selbst als der allein auf der Kraft des eigenen Gedankens stehende Weise Athens? Ist die Begeisterung krankhafter, weil sie eine ewige Seligkeit vor sich sieht, jenseits des dunkeln Todespfades, die jener nicht kannte, dieser nur ahnete? Soll er ein bemitleidenswerther Schwärmer heissen, weil er das Bewusstsein hat, dass die Wahrheit, für welche er stirbt, die Welt zu erneuern bestimmt ist? weil er in dem Zeugniss für die verfolgte Christengemeinde ein Zeugniss erkennt für die Wahrheit, welche die Welt frei zu machen die Kraft und den Beruf hat? Umgekehrt; Leonidas und Socrates standen in einem grossen und freien politischen Leben, für dessen Erhaltung zu sterben glücklicher war, als im geknechteten Kaiser-Rom zu leben.« Diesen letztern Gedanken wage ich nicht weiter zu verfolgen, aber wenn wir auch den Märtyrertod des Ignatius als wirkliche Thatsache voraussetzen, so ist ja die Frage nicht, ob er, wenn er in der Nothwendigkeit, als Märtyrer zu sterben, sich befand, pflichtgemäss handelte, sondern nur, ob er, soweit wir seine Lage kennen, dasselbe Bewusstsein der Nothwendigkeit seines Todes hatte, wie Sokrates und Leonidas. Dass Leonidas, wenn er das Vaterland vertheidigen sollte, den Posten, auf welchen er gestellt war, nicht ohne die Schmach feiger Flucht verlassen konnte, versteht sich von selbst, ebenso dass Sokrates seine Pflicht verletzt haben würde, wenn er durch die Flucht der Vollziehung des ihm von seinen Richtern gesprochenen Urtheils sich entzogen hätte. Wenn aber Ignatius die Römer bittet, auf keine Weise, also auch nicht auf dem erlaubten und gesetzlichen Wege etwas zu seiner Befreiung zu thun,

wenn er Gott bittet, ihn doch gewiss als Märtyrer sterben zu lassen, wenn er nichts Seligeres kennt, als durch die Zerfleischung der wilden Thiere zu Gott zu gelangen, so stellt sich doch ein solcher Tod unter einem ganz andern Gesichtspunct dar. Leonidas und Sokrates starben, weil sie den Gehorsam, welchen sie den Gesetzen des Staats schuldig zu sein sich bewusst waren, nur durch den Tod erfüllen konnten. Die Pflicht war ihnen das Höchste und der Tod nur die Folge der Nothwendigkeit der Pflichterfüllung. Sie starben als Helden, die im Bewusstsein ihrer Pflicht den Tod verachteten. Ignatius stirbt nur als Schwärmer, weil er auch ohne das Bewusstsein einer solchen, durch seine Lage gebotenen sittlichen Nothwendigkeit unter allen Umständen als Märtyrer sterben zu müssen meint. Hr. Bunsen kann es selbst nicht verkennen, dass in den Aeusserungen des Ignatius etwas Krankhaftes zurückbleibt, er meint aber, es sei fast mit Nothwendigkeit in der damaligen Weltstellung des Christenthums gelegen gewesen. »Die alte Welt sei krank gewesen und habe nur durch Tod gesunden können. Der erhabenste Beruf des Christen in Trajan's Zeit sei gewesen, nachdem er in Familie und Gemeinde ordnend und läuternd gewirkt, zu sterben für die Freiheit des Geistes, die er dort gepflanzt, für sie aber als Bürger eines Vaterlands christlich zu leben, sei den spätern Jahrhunderten überlassen gewesen, nachdem ein neues, lebenskräftiges und redliches Volk in die Schranken der Weltgeschichte getreten war. Diese Krankhaftigkeit des Christenthums habe die Leidenschaft des Märtyrertodes hervorgerufen.« Es scheint nur hier kein sehr klarer Gedanke zu Grunde zu liegen. Christlich leben konnte man zu allen Zeiten, als Märtyrer zu sterben, war immer Sache einer besondern, durch die Verhältnisse bedingten Pflicht. Die Frage ist ja aber nur, ob der in diesen Briefen sich aussprechende Drang des Ignatius zum Märtyrertod, wie er einen Grundzug seiner Persönlichkeit bildet, als ein positiver Beweis der Aechtheit dieser Briefe betrachtet werden kann? Diese Frage kann gewiss nach den hierüber schon

gemachten Bemerkungen nicht bejaht werden. Worin besteht somit überhaupt der zum negativen Beweis hinzukommende positive? Die Persönlichkeit des Ignatius soll die Aechtheit der Briefe beweisen; man kennt ja aber diese Persönlichkeit nur aus den Briefen. Man schliesst also so: weil uns die Briefe die Persönlichkeit des Ignatius mit diesen Zügen schildern, muss er diese bestimmte Persönlichkeit gehabt haben, und weil seine Persönlichkeit diese bestimmte war, kann an der Aechtheit der Briefe, die sie so schildern, nicht gezweifelt werden. Ich fürchte, man drehe sich so nur im Cirkel herum und bekomme auch so nur wieder das Bild jenes neckischen Thiers, das Hr. Bunsen den Tübinger Kritikern auf eine so neckische Weise vorgehalten hat. Wiederholt behauptet Hr. Bunsen, unter den drei ältesten Vätern, welche Hr. Bunsen mit völliger Ignorirung des Barnabas zusammenstellt, sei die Persönlichkeit des Ignatius die kräftigste und ausgeprägteste gewesen, es sind ja aber nur die Briefe, die uns das Bild seiner Persönlichkeit geben, und wenn es wesentlich der Märtyrertod ist, der seiner Persönlichkeit dieses bestimmte Gepräge gibt, wie kann man seine Persönlichkeit selbst über die des Polykarp, bei welchem doch die Geschichtlichkeit seines Märtyrertodes ganz anders beurkundet ist, als bei Ignatius, stellen, wenn man nicht alles Gewicht auf die Emphase und schwärmerische Begeisterung legt, mit welcher Ignatius, als Verfasser der Briefe, von seinem Märtyrertode spricht. Ob aber die Sprache dieses Märtyrer-Enthusiasmus Wahrheit oder Dichtung ist, diess ist die Hauptfrage, deren Beantwortung wir durch diesen sogenannten positiven Beweis auch nicht mit dem geringsten Schritt näher kommen.

Durch dieses Positive seiner Kritik hat nun Hr. Bunsen sein Werk vollbracht. Durch die umfassendste Betrachtung ist nun »ein Fund, der vielleicht grösser ist als irgend einer, dessen wir uns auf dem Gebiete der alten Kirchengeschichte in den letzten dreihundert Jahren zu erfreuen gehabt haben«, zur vollen Kennt-

niss des Publicums gekommen. Hr. Bunsen schliesst mit einer gedrängten Uebersicht der Ergebnisse, welche ihm die Entdeckung des wahren Ignatius für die allgemeinen Fragen der theologischen Wissenschaft und der Zeit überhaupt zu liefern scheint. Sie scheint ihm mit manchen der wichtigsten Fragen der Gegenwart über die höchsten Güter der Menschheit in so enger Beziehung zu stehen, dass er eben um dieser Bedeutung willen die ganze Arbeit unternommen habe. Er versichert auf's Neue in sehr ernstem feierlichem Tone, dass der ächte Ignatius ebenso wenig die Ansichten der neuen oder alten Episcopalen und Hierarchen als das System der Schule bestätige, welche fast alle ächte Schreiben der ältesten Kirchenväter für unächt erkläre. Aber auch den neuen altkirchlichen Dogmatikern, welche das 17te Jahrhundert zurückführen möchten, rede Ignatius ebenso wenig das Wort, als jenen Christus- und Apostelstürmern, welche dem Christenthum den geschichtlichen Boden nicht durch negativen Zweifel, sondern durch positive Herstellung angeblicher Geschichte, nicht durch den Spott des Unglaubens, sondern durch den Hohn der Wissenschaft rauben wollen. Ganz besonders aber wird hervorgehoben, dass das erste Jahrhundert nach dem Heimgang der Apostel in Ignatius nicht für die Auffassung des Mittelalters und für die Formeln des tridentinischen Concils spreche, nicht für die päpstliche Verfassung und was daran hänge, in Liturgie und Sitte. Baronius und Newman, der bedeutendste Vertheidiger des Papstthums und der Hierarchie unserer Tage, seien durch Ignatius widerlegt. Die libysche Wüste habe den Beweis geliefert, dass jene Briefe das Bollwerk des römischen Systems, nach Baronius und Newman, theils verfälscht, theils ganz unächt sind, und dass der ächte Ignatius keine der Stellen hat, welche jenes System begründen sollten. Es sei unmöglich, in dem bittern Kampf, der sich während dritthalb Jahrhunderten an Ignatius geknüpft hat, »die fast weltgerichtliche Entscheidung darüber zu verkennen, wo das geschichtliche Gewissen richtig war, wo verrückt.« Jene

Hartnäckigkeit, jene Unwilligkeit, sich durch Gründe überzeugen zu lassen, jene Wuth und Bosheit gegen die Läugner der Aechtheit habe ihren Grund nicht blos in theologischen Vorurtheilen, sondern und vielmehr in hierarchischen Vortheilen und politischen Gütern gehabt. Diese Lehre müsse an niemand verloren gehen, der die Gegenwart verstehen und manche leidenschaftliche Aeusserung des Volkssinns in ihrem tiefern Grunde würdigen lernen wolle. Das sei eine sehr betrübende Seite der Betrachtung, niemand werde aber die darin enthaltene Lehre recht zu Herzen nehmen können, ohne zugleich den Trost zu empfinden, dass die Wahrheit doch endlich siege, und dass die Vorsehung dem nach Wahrheit suchenden Geschlecht immer entgegenkomme. »Aus der lybischen Wüste und dem Moder der Quelle muss uns die positive Lösung des Räthsels kommen, welches Jahrhunderte lang die gelehrtesten Männer beschäftigt und entzweit!« Das sind die wichtigsten Betrachtungen, mit welchen Hr. Bunsen in dem lohnendsten Bewusstsein des vollbrachten Werkes seinen Briefwechsel schliesst.

Mir wollen sich, wenn ich auf das Ganze zurücksehe, Betrachtungen ganz anderer Art aufdrängen, die ich noch kurz in folgende Hauptmomente zusammenfasse.

Wenn Hr. Bunsen den wichtigsten Theil seiner Aufgabe so bezeichnet, es gelte hier jenes trügerische System in seiner ganzen Blösse aufzudecken, welches schlaue Betrüger ersonnen, scharfsichtige Sachwalter vertheidigt, und schwachsinnige und vorurtheilsvolle Theologen und ungelehrte Fanatiker oder gleichgültige Practiker nachgesprochen haben, wenn er bei der Betrachtung der endlichen Enthüllung des ignatianischen Betruges das Gefühl von der Verdammlichkeit und Scheusslichkeit der Erdichtung falscher und der Verderbung ächter Bücher, namentlich auf dem Gebiete der Religion und ganz besonders auf dem des Christenthums nicht stark genug aussprechen kann, so liegt hier eine sehr einseitige, der objectiven Geschichtsbetrachtung sehr

fernstehende Ansicht von dem Gegenstande der vorliegenden Untersuchung zu Grunde. Worüber ereifert sich denn Hr. Bunsen so sehr im Interesse der Religion und der Moral? Dass ein Unbekannter des zweiten Jahrhunderts die Lehren und Grundsätze, welche er dem Bewusstsein seiner Zeit so eindringlich als möglig machen wollte, einem Manne in den Mund legte, welcher ihm der geeignetste Träger derselben zu sein schien, dem Bischof Ignatius von Antiochien, und sie in Briefe einkleidete, welche derselbe geschrieben haben sollte, mag er nun an diesen Briefen entweder gar keinen oder nur den beschränkten Antheil, welchen Hr. Bunsen ihm lässt, gehabt haben. Diess wäre also der arge Betrug, welcher der ganzen Christenheit bis auf unsere Tage gespielt worden ist. Ich will nun hier, da die schon so vielfach besprochene Sache keiner weiteren Erörterung bedarf, nichts weiter darüber sagen, wie wenig es im Geiste des Alterthums ist, eine auch bei den ältesten christlichen Schriftstellern so gewöhnliche Form der Darstellung aus einem so streng moralisirenden Gesichtspunct aufzufassen, und wie sich hier in das so harte Urtheil die subjective ungeschichtliche Ansicht, welche man vom Schaden der Hierarchie hat, auf eine zur Sache nicht gehörende Weise einmischt, an Eines aber kann ich nicht unterlassen zu erinnern, das wohl schlagender sein dürfte, als die gründlichste Beweisführung. Hr. Bunsen hat seine Untersuchung über die ignatianischen Briefe auch in Briefen gegeben, in sieben an Neander gerichteten Sendschreiben. Es wird mir die Frage erlaubt sein, ob diese von Oakhill und Stope aus datirten Briefe als wirkliche Briefe einzeln, wie man nach ihrer Form annehmen muss, dem Freunde Neander zugeschickt worden, oder erst als gedrucktes Werk in seine Hände gekommen sind? Ich kann kaum glauben, dass es mit dem Brieflichen dieser Briefe sich in der Wirklichkeit so verhält, da Hr. Bunsen auch von einem Briefwechsel spricht (z. B. S. 151. 233), ein Briefwechsel aber doch nur da stattfinden kann, wo der Schreibende nicht blos immer derselbe

ist. Es ist nicht nur unter diesen Briefen keiner von Neander, sondern man erfährt auch nicht einmal aus diesen Briefen selbst irgend etwas, was als Antwort von Seiten des Empfängers angesehen worden könnte. Es ist gewiss die Vermuthung sehr wahrscheinlich, dass diese Briefe nicht als wirkliche Briefe geschrieben worden sind. Ist nun aber diess nicht auch eine literarische Fiction? Sie ist freilich so unschuldiger Art, dass gewiss niemand Hrn. Bunsen daraus den Vorwurf der Immoralität machen wird, gleichwohl aber bleibt diese Form der Darstellung eine Fiction, und wenn Hr. Bunsen diese Fiction, ohne etwas Arges dabei zu denken, sich erlauben konnte, so wird er so billig sein, zuzugestehen, dass auch Andere, und noch dazu in einer Zeit, in welcher man noch keine so aufgeklärte moralische Begriffe hatte, wie jetzt, in demselben guten Glauben, ohne dass sie deswegen für Betrüger gehalten werden müssen, eine solche Fiction sich erlauben durften. Hat nun wohl auch die neueste Fiction dieser Art nicht die Folge, dass künftig einmal Einer zur Ergänzung des Briefwechsels Briefe Neanders fabricirt, die in Verbindung mit den Briefen des Hrn. Bunsen solange als ächtes Werk Neanders gelten, bis endlich in irgend einem Winkel der Erde ein glücklicher Fund geschieht, durch welchen der Betrüger entlarvt wird, so werden wir diess wenigstens nicht Hrn. Bunsen als besonderes Verdienst anrechnen dürfen.

Wenn Hr. Bunsen in so hohen Ausdrücken, wie wir schon zur Genüge vernommen, von der Wichtigkeit der geschehenen Entdeckung spricht, von der erst durch sie möglich gewordenen Entlarvung des Betrügers und der Herstellung des ächten Ignatius die durchgreifendsten Folgen selbst für Fragen der Gegenwart erwartet, wenn er in ihr sogar eine weltgerichtliche Entscheidung sich vollziehen sieht, so weiss ich nicht, ob es nicht schon aus Gründen der Klugheit rathsam gewesen wäre, den Ton der Verkündigung der grossen Resultate etwas zu ermässigen und sich im Stillen doch auch wieder die Frage vorzuhalten: aber wie?

wenn es doch nicht so ist, wenn das sachverständige Publicum (denn nur von diesem kann hier die Rede sein, nicht von denen, die einem so viel geltenden Manne unbedingt ihren Beifall zurufen) sich doch nicht so leicht von der behaupteten Thatsache überzeugen lässt, wenn es da und dort auch Solche gibt, die ernstliche Bedenken haben und ihre abweichende Ansicht mit triftigen Gründen geltend zu machen wissen, wie steht es dann mit den grossen und wichtigen Resultaten, auf die man schon so zuversichtlich rechnete, wird nicht die Sache nur schlimmer werden, werden die Vertheidiger der Aechtheit der sämmtlichen Briefe nicht um so dreister auf sie fussen, die der Unächtheit um so schlimmere Consequenzen aus ihnen ziehen; wird sich der Widerspruch, der nur um so gewisser erhoben wird, je ausserordentlicher die Wichtigkeit ist, die man der Sache beilegt, mit Erfolg bekämpfen lassen? Es kann als Sache der Klugheit erscheinen, diesen, doch immer wenigstens möglichen Fall auch in Rechnung zu nehmen, um sich nöthigenfalls aus einer zu gewagten Stellung mit diplomatischem Anstand zurückziehen zu können, sehen wir aber auch von solchen Rücksichten ab, so fragt sich doch überhaupt, ob nicht selbst in dem Falle, wenn in die Richtigkeit der Sache kein Zweifel gesetzt werden kann, ihre Wichtigkeit und die Bedeutung der Folgen, die sie haben soll, überschätzt wird. Hat der gegebene Beweis eine so zwingende Kraft gegen die, die bisher an ihrem ganzen und ungetheilten Ignatius oder Pseudoignatius hingen? Ist es auch nur protestantisch, auf ein so zufälliges Ereigniss dieser Art so viel bauen zu wollen? Hr. Bunsen sagt selbst: »die Klugen und Politischen werden thun, als sei gar nichts geschehen. Sie werden sagen: Ignatius bisherige Briefe mögen ächt oder falsch sein: darüber lässt sich streiten: unterdessen halte man sich an die grossen Namen unsterblicher Väter: das Gebäude der urchristlichen apostolischen Verfassung, so wie man es besitze, ruhe nicht und habe nie geruht auf den wenigen Worten des Ignatius.« Kann der Katholik diess nicht mit Recht sagen?

Was kann denn daran gelegen sein, ob das, worin so viele übereinstimmen, noch durch ein weiteres Zeugniss eines Einzelnen bestätigt wird? Wäre auch wirklich zwischen den wahren und falschen Briefen so genau zu unterscheiden, so hätte nun eben ein Späterer gesagt, was Ignatius wenigstens noch nicht gesagt hat, und man könnte es ruhig darauf ankommen lassen, ob bei näherer Betrachtung sich nicht zeigt, dass der wahre von dem falschen doch nicht so sehr verschieden ist. Was aber den Protestanten betrifft, wie kann für ihn ein so zufälliger Fund in einem Kloster der libyschen Wüste von so grosser Wichtigkeit sein! Es müsste in der That sehr schlecht um die Sache des Protestantismus stehen, wenn die Lehren und Grundsätze, welche er gegen den Katholicismus zu behaupten hat, für den Protestanten nicht dieselbe Wahrheit und Ueberzeugungskraft hätten, mag Ignatius das Eine oder das Andere gelehrt haben, mögen die Briefe, die er geschrieben haben soll, ächt oder unächt sein. Die ungeheure Wichtigkeit, welche man der vermeintlichen Entdeckung gibt, das Ausserordentliche, ganz besonders Providentielle, das man in ihr finden will, ist nicht gerade ein Beweis eines seiner Sache gewissen, im ruhigen Bewusstsein der erkannten Wahrheit auf sich vertrauenden, und fest in sich gegründeten protestantischen Glaubens. Man bedenke nur, wie es mit dem Protestantismus stünde, wenn es so wäre. Der Katholik freilich kann nie daran denken, dass irgend ein Punct seiner von den Zeugnissen aller Jahrhunderte getragenen Tradition je umgestossen werde, in welcher Angst aber müsste der Protestant leben, wenn er sich sagen müsste, dass, so glücklich auch ein solcher Fund ist, wie der mit den ächten Briefen des Ignatius, doch ebenso gut einmal auch der entgegengesetzte Fall eintreten kann. Wer weiss, wenn es einmal Entdeckungen von solcher Wichtigkeit gibt, ob nicht früher oder später aus einem Klostergewölbe, »dem Moder der Quellen« etwas hervorgezogen wird, was für den protestantischen Glauben höchst bedenklich werden könnte. Das ist kein freudi-

ger, selbstgewisser Glaube, der sich auch nur eine solche Möglichkeit denken kann. Ebendarum aber ist es gut, überhaupt den Werth äusserer Zeugnisse nicht zu überschätzen, nicht zu meinen, dass an ihnen alles hänge, dass sie für sich etwas beweisen können, was seinen Werth einzig nur durch sie hätte. Ich muss mir in dieser Beziehung noch eine Bemerkung gegen Hrn. Bunsen erlauben, welche beinahe die Gestalt eines Dilemma's annehmen möchte. Auf der einen Seite nämlich soll es nur durch den unverhofften Fund, der vielleicht grösser ist, als irgend einer, dessen wir uns auf dem Gebiete der alten Kirchengeschichte in den letzten dreihundert Jahren zu erfreuen gehabt haben, möglich geworden sein, das Aechte und Unächte in den Briefen des Ignatius zu scheiden, auf der andern Seite aber kann nach der strengen Methode, welche Hr. Bunsen bei seiner Untersuchung befolgt, der Beweis der Aechtheit erst dadurch seiner Vollendung näher gebracht werden, dass vom historischen Standpunct aus das Gewonnene nach Zeit, Umständen und Personen begriffen, geprüft und an seine Stelle in der Entwicklung des christlichen Lebens und der christlichen Erkenntniss gesetzt wird. Da nun durch die gemachte Entdeckung materiell nichts Neues gegeben, sondern nur das schon Vorhandene gesichtet wird, so kann man um so mehr sagen, entweder ist das, was jetzt als ächt festgestellt ist, nicht so bedeutend, dass es geschichtlich tiefer eingreift, oder wenn diess der Fall ist, so musste das Aechte und Unächte in seinem Unterschied auch zuvor schon aus dem Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung, auf welchen es zu beziehen ist, begriffen werden können. Denn woran erkennt man das Aechte und Unächte anders, als daran, dass es zu der Zeit, in die es gehören soll, entweder passt oder nicht? Diess ist Sache der historischen Kritik, die diese Briefe längst, schon vor jener Entdeckung nach ihrer Aechtheit und Unächtheit geprüft hat. Entweder hat sie also bei der gemachten Entdeckung nichts zu sagen, oder, wenn sie die Bedeutung, die ihr auch Hr. Bunsen

gibt, haben soll, wenn durch sie erst das thatsächlich Gegebene geschichtlich begriffen werden kann, so kann sie auch jetzt auf kein anderes Resultat kommen, als das bisherige, wie sich uns aus der Beurtheilung des Bunsen'schen Werkes deutlich genug ergeben hat.

Eine dritte Bemerkung, welche mit der so eben gemachten zusammenhängt, nur noch mehr das Allgemeine im Auge hat, knüpfe ich noch an die Worte des Hrn. Bunsen an, dass wir die geistigen Kämpfe des neunzehnten Jahrhunderts in denen des zweiten wieder finden; das Wort der Aufgabe sei zum Theil verändert, aber das Wesen sei dasselbe, es habe damals wie jetzt um Freiheit des Geistes in der Wahrheit und um Wahrheit in der Freiheit gegolten. Die Aufgabe ist zu allen Zeiten an sich dieselbe, aber sie ist auch wieder zu allen Zeiten eine andere, weil jede Zeit ihre Aufgabe nur nach ihrer Stellung in der Entwicklung des Ganzen, mit ihrem Zeitbewusstsein, wie es durch alles Vorangegangene bestimmt ist, auffassen kann. Will man die Kämpfe des neunzehnten Jahrhunderts in denen des zweiten wieder finden, so vergesse man nicht, dass vor allem darüber der grösste Kampf der Gegenwart ist, wie man sich im neunzehnten Jahrhundert zum zweiten, oder zur nachapostolischen und apostolischen Zeit zu stellen hat. Warum ist denn dem Hrn. Bunsen so unendlich viel daran gelegen, den Bischof Ignatius von Antiochien auf seiner Seite, oder wie er selbst sagt, auf der Seite des Geistes und der Freiheit zu haben? Was kann denn die Sache des Geistes, die Sache der Freiheit und Wahrheit, dadurch gewinnen oder verlieren, ob der Bischof von Antiochien für oder gegen sie ist? Es mag schön und wünschenswerth sein, Ignatius als einen Zeugen der Wahrheit zu kennen, wenn uns aber die Sache der Wahrheit ohne ihn nicht gerade so viel ist, als mit ihm, so haben wir noch nicht das rechte Wahrheitsbewusstsein, und wir bewähren uns vielmehr erst dadurch als solche, die auf der Seite des Geistes und der Freiheit stehen, wenn wir, ohne nach

einer solchen Auctorität zu fragen, auf ihr stehen. Je mehr es uns aber um ihn zu thun ist, desto gewisser ist nur, dass wir ihn auch zu dem unsrigen machen, ihn ganz so auffassen werden, wie wir glauben, dass er gewesen sein müsse, um ihn auf unserer Seite haben zu können. Weil Hr. Bunsen von dem Hass gegen Papstthum und Hierarchie sehr lebhaft erfüllt ist, und darüber nicht beruhigt wäre, wenn er nicht wüsste, dass auch Ignatius so gedacht hat, darf er über den Bischof gerade nur so viel sagen, als ihn Hr. Bunsen sagen lässt. Es kann gewiss Niemand die Schrift des Hrn. Bunsen aus der Hand legen, ohne den Eindruck aus ihr erhalten zu haben, dass ihr Verfasser für seinen Helden sehr eingenommen und aus Vorliebe für ihn alles fern zu halten sucht, was irgend einen Schatten auf ihn werfen könnte. Aus demselben Interesse ist es zu erklären, dass Hr. Bunsen auf dem Gebiete der neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Kritik so Manches festhält, wobei er offenbar nicht durch die Wichtigkeit der Gründe, auf die er sich stützt, sondern nur durch die allgemeine Betrachtung bestimmt sein kann, dass man aus Respect gegen das kirchliche Alterthum von solchen Dingen nichts fallen lassen dürfe. Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus, dieses abgenützteste Stück aus der Rüstkammer der alten Kirchengeschichte, steht bei ihm noch in hohem Credit, nicht minder glaubt er an den Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom als eine unzweifelhaft historische Thatsache, auch die Pastoralbriefe erfreuen sich bei ihm noch eines ungeschwächten paulinischen Ansehens, und selbst der zweite Brief Petri, dessen letzten Vertheidiger ich kaum noch in Hrn. Thiersch zu erblicken meinte, kommt durch ihn als nur theilweise nichtpetrinisch wieder zu Ehren. Wie kann es bei diesem Stande der Sache anders sein, als dass Hr. Bunsen überall mit der gereiztesten Stimmung und der entschiedensten Parteilichkeit gegen die sich ausspricht, die seinen Sympathien auf dem Felde der neutestamentlichen oder kirchengeschichtlichen Kritik am meisten im Wege stehen, und in

diesem Sinne freilich im zweiten Jahrhundert nur die geistigen Kämpfe des neunzehnten wieder findet. Aber Hr. Bunsen steht ja auf der Seite des Geistes und der Freiheit, er weiss ja auch der Philosophie, »der Philosophie des Geistes«, ein freundliches Wort zu sagen (S. 185. 235), und unterlässt es bei keiner Gelegenheit die Namen eines Lessing und Kant, eines Schleiermacher und Niebuhr mit gebührender Anerkennung in seine Darstellung einzuflechten und auf sie als seine grossen Vorgänger auf der Bahn der geistigen Entwicklung hinzuschauen. Schade nur, dass wir den evangelisch gesinnten Mann an das einfache Wort des Evangeliums vom Herr! Herr! Sagen, das auch hier seine Anwendung findet, erinnern müssen. Es ist gewiss ein grosses Zeugniss der Macht, welche der Fortschritt der geistigen Freiheit im Bewusstsein der Zeit gewonnen hat, dass man selbst dem heiligen Ignatius seine Huldigung nicht darbringen kann, ohne den Namen eines Lessing und Kant, eines Schleiermacher und Niebuhr, die von der öffentlichen Meinung geforderte Achtung zu erweisen. Will man aber solche Männer zu seinen Vorgängern rechnen, so denke man auch wie sie, führe wie sie die Sache der Freiheit und des Geistes. Aber Hr. Bunsen beruft sich ja auf einen Schleiermacher selbst da, wo dieser Kritiker mit seinem »bewunderungswürdigen Scharfsinn« nur gegen ihn zeugen kann *). Und wer kann es sich denken, dass Lessing und Kant, diese beiden Heroen des freien Forschens und Denkens, Lessing, auf dessen weit wichtigern Fund auf der Wolfenbüttler Bibliothek Hr. Bunsen mit seinem Funde im Klosterverliess der libyschen Wüste tief herabsieht, weil er freilich in seinem Berengarius Turonensis nicht in die Posaune der weltgerichtlichen Entscheidung gestossen hat, und vollends der Königsberger Philosoph der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft vor dem enthüllten Ignatiusbilde mit sehr gläubiger Andacht gestan-

*) Wie diess ja selbst die literarische Zeitung 1847, Nr. 96. S. 1536 hervorgehoben hat!

den haben würden? Man kann nicht so schlechthin sagen, wie Hr. Bunsen sagt, das deutsche Volk habe seine Forschung und Betrachtung seit Lessing und Kant nicht im Unglauben unternommen und fortgesetzt, sondern im Glauben, und nicht zur Zerstörung, sondern zum Aufbauen. Lessing und Kant waren auch Führer zum Unglauben und zur Zerstörung, weil es auch so Vieles gibt, was man nicht mehr glauben darf, wenn man nicht einen falschen Glauben haben will, und weil man so oft nicht bauen kann ohne zuvor zu zerstören. Kant namentlich hat noch niemand als Führer zum Glauben besonders gerühmt, man müsste nur etwa in einer Zeit, wie die gegenwärtige ist, der Meinung sein, das bekannte Rescript des Wöllnerischen Ministeriums, über welches Kant selbst in der Vorrede zu seiner Abhandlung über den Streit der Facultäten so erbaulich sich äussert, könne bei dem ergrauten Denker keine andere als diese so erwünschte Wirkung gehabt haben. Um das Christenthum haben freilich das deutsche Volk seine Denker und Forscher nicht betrogen noch betrügen wollen. Sie wollten Freiheit, geistige und politische, aber weil sie Freiheit wollten, haben sie uns auch von den Fesseln eines falschen Auctoritätsglaubens befreit. Wohin führen uns dagegen die, die uns im „geistesfreien Deutschland“ den Episcopat als die sicherste Stütze der von jenen Männern errungenen geistigen Freiheit empfehlen möchten? Man baue nur fort, wie Hr. Bunsen zu bauen angefangen hat, lasse dem an einen Ignatius sich anklammernden Auctoritätstrieb seine volle Entwicklung, gehe von Auctorität zu Auctorität, von einer Illusion zu einer andern fort, ich will nicht sagen, welche Sympathien ganz anderer Art sich zuletzt noch mit dem Namen des heiligen Ignatius verknüpfen könnten, um so mehr aber kann ich nur mit den Worten schliessen: werden wir vor allem innerlich freier, so werden wir auch fähiger werden, nicht nur die Ansichten anders Denkender zu beurtheilen, sondern auch die reine geschichtliche Wahrheit zu begreifen.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	5—74
Erster Abschnitt.	
Die Entlarvung des Betrügers, die ächten und die unächten Briefe	5—12
1. Der Brief an Polykarp	5—21
2. Der Brief an die Epheser	21—44
3. Der Brief an die Römer	44—63
4. Die unächten Briefe	63—74
Zweiter Abschnitt.	
Die Folgen der Entlarvung des falschen Ignatius	75—147
1. Die Folgen der Entlarvung für die Geschichte der Verfassung der Kirche	76—105
2. Die Folgen der Entlarvung für die Geschichte der Lehre und des Kanons	105—118
3. Die Folgen der Entlarvung für die neueste Kritik .	118—132
4. Schlussbetrachtungen	132—147

Tübingen, gedruckt bei L. F. Fues.